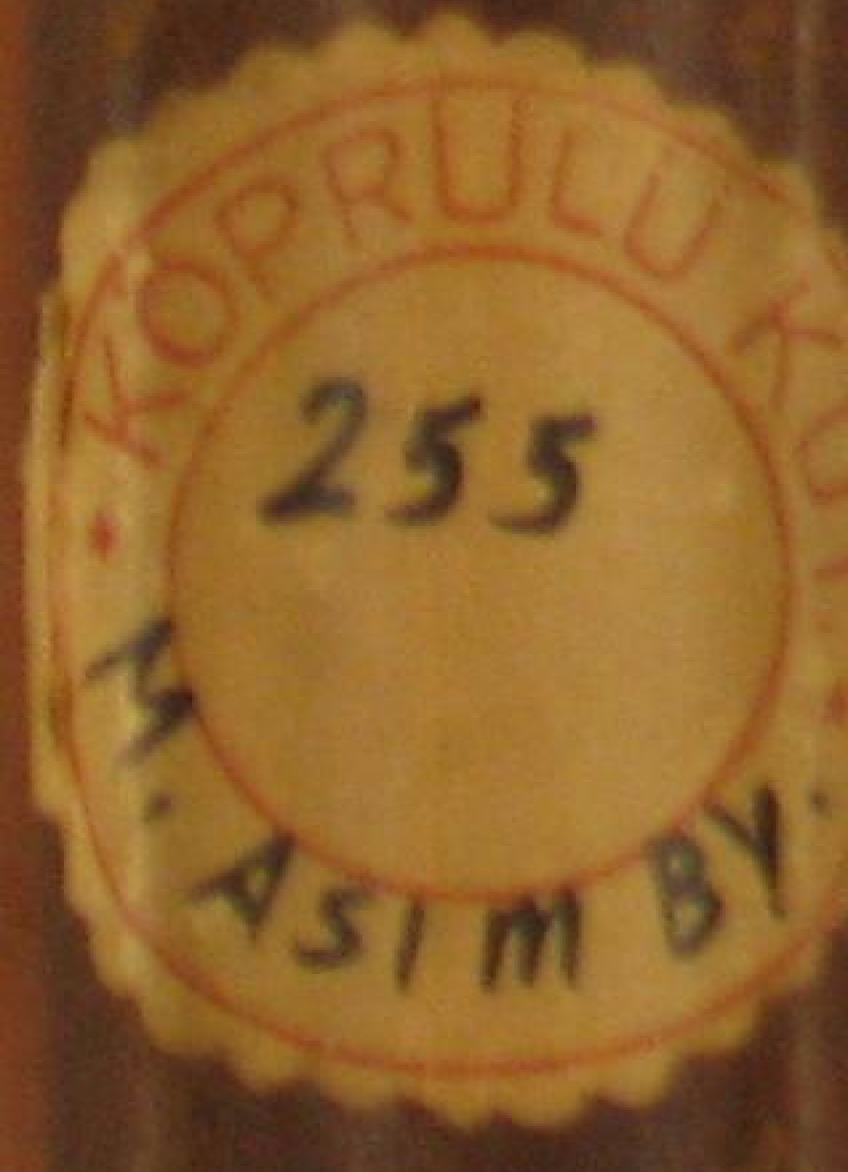




شرح مسايرة لابن الهمام [illegible] ٢٥٥

عقائد جلالی مسایره

شرح مسايرة ابن الهمام
للعلامة ابن ابي شريف

وفيه شرح وصية الامام
ابي حنيفة للاكمل

وفيه شرح العقايد
العضدية للدواني

وفيه منظومة الشيخ احمد
المقري في العقايد

من نعم الله على عبده
محمد البيلوني
١٢٦٧ عفي عنه

بسم الله الرحمن الرحيم • وبه الاعانة ومنه التوفيق وصلى الله على سيدنا محمد
حمداً لمن رسم على صفحات الكاينات دلايل توحيده • ورقم سطورها
رسايل معلنة بوجوب وجوده الى كافة عبيده • والصلاة والسلام
على افضل من حباه من فضله بمزيده • محمد المصطفى واله واصحابه
القايمين بنصر دين الله وتاييده • وتابعي سنته وجماعة صحابته
في تقويم العقد وتشديده **وبعد** فهذا توضيح لكتاب المسايرة
في العقايد المنجية في الاخرة تاليف شيخنا الامام العلامة اوحد
علما مصره • وواسطة عقد محققي عصره • كمال الدين محمد بن همام الدين
عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن الهمام • جاد ضريحه بالرضوان
صوب الغمام • وبواه مولاه مبوء صدق في دار السلام • قصدت فيه
تقريب معانيه • وتبيين مبانيه • وتقرير مقاصده • وتحرير معاقده
سايلا من الله سبحانه النفع به لي ولمن قراه او رقمه ولمن فهمه
بعد ان فهمه انه تعالى ولي كل نعمة • وبه العون والتوفيق والعصمة
قال المولف رحمه الله ورضي عنه **بسم الله الرحمن الرحيم**
الحمد لله افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتدا باسلوب الكتاب
المجيد وعملا بروايات حديث الابتدا كلها ففي رواية لابي داود
وابن ماجه والنساي في عمل اليوم والليلة كل كلام لا يبدا فيه
بالحمد لله فهو اجذم وفي رواية لابن حبان وغيره كل امر ذي بال لا يبدا
فيه بحمد الله اقطع وفي رواية للامام احمد في مسنده كل امر ذي بال
لا يفتح بذكر الله فهو ابتر او قال اقطع هكذا اورده في المسند على
التردد وفي رواية اوردها الخطيب في كتابه الجامع لاخلاق الراوي

واداب

واداب السامع كل امر ذي بال لا يبدا ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع
وفي الابتدا بالبسملة والحمد لله معا عمل بكل منها لان الابتدا بهما ابتدا
بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد لله
فان قيل انما الابتدا حقيقة ببسم الله الرحمن الرحيم من هذين
اللفظين واما الحمد لله ففي جملة المبدو ببسم الله الرحمن الرحيم فالعمل
بروايتيهما معا متعذر اجيب بوجهين احدهما ان الابتدا المحمول على
العرفي الذي يعتبر مبدا امتدا الا الحقيقي فالكتاب العزيز مبداه عرفا
الفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم والكتب المصنفة
مبداها الخطبة التي هي البسملة والحمدله والتشهد والصلاة حيث
تضمنتها الثاني ان المراد الابتدا اعم من الحقيقي والاضافي فالابتدا
بالبسملة حقيقة وبالحمد بالاضافة الى ما بعد وقد اجيب بغير
ذلك مما لا نطيل له لما فيه من دقة وتكلف والباء في بسم الله متعلقة
بمحذوف تقديره هنا بسم الله اولف هذا الكتاب والبا للملابسة
على جهة التبرك فيكون المعنى متبركا باسم الله اولف او اصنع فيكون
التبرك في تاليف الكتاب ووضعه وكماله لا في ابتدايه خاصة
فلذلك كان اولى من تقدير ابتدي والله علم للذات الواجب الوجود
المستوجب لصفات الكمال ومحل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار
الارتجال والاشتقاق ومم هو وعلى اشتقاق الاسم ومباحثه فشروح
الاسما الحسنى ومطولات كتب التفسير والكلام • والرحمن الرحيم
اسمان عربيان بنيا للمبالغة من الرحمة واصل معنى الرحمة رقة في
القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان على من رق له وهذا

فى حق الله تعالى محال ورحمته للعباد اما ارادة الانعام عليهم ودفع
الضر عنهم فيكون من الصفات المعنوية واما نفس الانعام والدفع
فيكون من صفات الافعال وحمد الله تعالى هو الثنا عليه بصفاته
وافعاله واما تعريف مطلق الحمد بانه الوصف بالجميل الاختيارى
او بانه الثنا باللسان على الجميل الاختيارى فانه لا يتناول الثنا على
الله تعالى بصفات ذاته لتعاليه عن وصفها بالصدور عن اختيار
فانه معنى الحدوث وما ذكر فى الجواب عن ذلك فى بعض حواشى
الكشاف تعسف ظاهر واللام فى الحمد يصح كونها للجنس وعليه صاحب
الكشاف وكونها للاستغراق واليه ذهب الجمهور واللام فى لله يصح
كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق فالتقادير اربعة وعلى كل
منها فالعبارة دالة على اختصاصه تعالى بجميع المحامد اما على الاستغراق
فبالمطابقة وهو ظاهر اذ المعنى كل حمد مختص به تعالى او مستحق
له واما على الجنس فبالالتزام لان المعنى ان جنس المحامد مختص به
تعالى او مستحق له ويلزمه ان لا يثبت فرد منها لغيره اذ لو ثبت فرد
منها لغيره لكان الجنس ثابتا له فى ضمنه فلم يكن الجنس مختصا ولا
مستحقا وذلك مناف لمدلول الحمد لله ثم ان جملة الحمد لله اخبارية
لفظا ومعنى وكونها انشائية بمعنى ان قايل الحمد لله منشئ للثنا
على الله سبحانه بمعناها وهو ان كل حمد مختص به او مستحق له
تعالى معنى لغوى لا ينافى كونها اخبارية اصطلاحا اذ ليس هو
معنى الانشا المقابل للخبر اصطلاحا وقد راعى المصنف رحمه الله
براعة الاستهلال بالاشارة الى معظم العقايد من الذات الواجب

الوجود بقوله لله والى صفات الالوهية والمعاد والنبوات بقوله
بارى الامم الى اخره والبارى المنشئ وقيل الخالق خلقا بريا من التفاوت
والتنافر اى منشئ انواع الحيوان او خالقها قال تعالى وما من دابة
فى الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم او منشئ نوع الانسان
امة بعد امة او خالقهم كذلك خلقا بريا مما ذكر والامة تطلق
لمعان والذى يوما منها هنا الجماعة وقد يخص بالجماعة الذين بعث اليهم
نبى وهم باعتبار البعثة اليهم ودعايهم الى الله يسمون امة الدعوة
فان امنوا او جماعة منهم سمى المومنون امة الملة **ومولى النعم** اى مانح
الامور المنعم بها عموما من الايجاد والامداد بالبقا ومن السمع والبصر
وساير القوى الظاهرة والباطنة وكفاية المهمات ودفع الملمات
وخصوصا من سعة الرزق ونفاد الامر والنهى والرفعة وغيرها
الذى لا راد لما حكم اى لحكمه او لما قضى بوقوعه او بعدم وقوعه
ولا مانع لما اعطى وقسم لان كل شى فى قبضته ومصرف على حسب
مشيته اذ هو المالك لكل شى سبحانه **المتفرد فى وجوده بالقدم**
وسياتى بيان معناه واعلم انه قد كثر استعمال المصنفين فى خطبهم
لفظ المتفرد بصيغة التفعل وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهما
مع ان الاسما توقيفية على الراجح وهو قول الاشعرى ولم يرد بذلك
سمع وان ورد اصلها كالواحد والاحد او ما بمعناه كالقدوس
بالنسبة الى المتقدس وحينيذ فاطلاقها اما على قول القاضى ابى
بكر الباقلانى وهو انه يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى اذا صح اتصافه
به ولم يوهم نقصا وان لم يرد به سمع او على مختار حجة الاسلام

والامام الرازي من جواز الاطلاق دون توقيف في الوصف حيث
لم يوهم نقصًا دون الاسم لان وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف
وصفه تعالى بما معناه ثابت له وقد بسطت الكلام على معنى هذه الصيغة
في حقه تعالى بما يتعين مراجعته من حاشية شرح العقايد وفي قوله
الحاكم على من سواه بالفنا والعدم تنبيه على انه كما تفرد بالقدم
متفرد بالبقا ايضا وفي قوله **ثم يعيدهم** بعد افنايهم **لفصل**
القضا بينهم فياخذ للمظلوم ممن ظلم اي ممن ظلمه تنبيه
على ان من الحكمة في الاعادة فصل القضا بين المظلوم وظالمه وقد ورد
في الحديث اعادة البهايم لهذا التناصف وفي قوله **وتجزى كل نفس**
بما عملت حسب ما علم تعالى وجرى به القلم من عملها وجزايه
ويتدارك بعفوه من شا ومن شا منه انتقم جرى على مذهب اهل
السنة والجماعة من ان كلا من العمل وجزايه راجع الى المشية الالهية
فلو شا تعالى لما اثاب الطايع ولا اوجد منه طاعة وان العاصي في المشية
ان شا عفى عنه وان شا عذبه خلافا لاهل الاعتزال فيهما وسياتي
ذلك في محله **له الامر كله لا يسيل عما فعل واحكم** اي حكم به
او اوجد من الحكم في خلق مخلوقاته وابداع مصنوعاته او عما
احكمه من ذلك وفيه اشارة الى انه تعالى لا يجب عليه شي نفيا
لمذهب الاعتزال **والصلاة** وهي من الله تعالى الرحمة خص الانبيا
من بين ساير البشر لا افراد بالدعا بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيما
لهم **والسلام** وهو تحية معناها الدعا بالسلامة **على عبده ورسوله**
سيد العرب والعجم المبعوث الى الانس والجن ولم يصرح باسمه الشريف

تنبيها على الاستغنا لهذا الوصف عن التصريح بالاسم لبلوغ شهرة انفراده
بهذا الوصف حدا يغني بلوغه عن التصريح بالاسم اذ لا مرية في انه المخصوص
بسيادة ولد ادم ولا في انه المخصوص بالبعثة الى الانس والجن كافة
بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم العايد نفعها الى العباد
المترتب ذلك لهم على شرعيته ترتب ثمرة وفايدة على مثمر ومفيد كما
هو مذهب اهل السنة لا الغا باعثة على شرعيتها كما يميل اليه كلام
بعضهم الموافق لقول المعتزلة بان افعاله تعالى تعلل بالاغراض اذ
الغرض ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وهو متعال عن ان يبعثه
شي على شي **صلى الله عليه وعلى اله واصحابه معادن الفخار** بفتح
الفا اي الصفات التي يفتخر بها اذ كرت بوصفه **والكرم** اي الجود
وهو افادة ما ينبغي لا لعوض كرر الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
لان الصلاة الاولى واقعة قبل ذكر توصيفه صلى الله عليه وسلم
كما مر انفا والثانية واقعة بعد ذكره بوصفه المشار اليه امتثالا
لامره المؤكد بالصلاة عليه عند ذكره كما رواه الترمذي وغيره
والال اما اصله الاهل كما اقتصر عليه في الكشاف او هو من آل
الي كذا يؤول اذا رجع اليه بقرابة او راي او غيرهما كما ذهب اليه الكسائي
ورجحه بعض المتاخرين وقد خص الشرع عند الشافعي رضي الله
تعالى عنه بلفظ الال مؤمني بني هاشم والمطلب ابني عبد مناف
من بين ساير اهله او من بين ساير من يرجع اليه بقرابة للدليل
المبين في الفقهيات في قسم الفي والغنيمة وقيل اله اهله الادنون
وعشيرته الاقربون وهو لهذا التفسير قد يتناول بني عبد شمس

وبني نوفل ابني عبد مناف لانهم في رتبة بني المطلب في القرب منه صلى
الله عليه وسلم وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابي وهو من لقي
النبي صلى الله عليه وسلم مومنا ومات على الاسلام وان تخللت ردة
وقوله ما اضاء نجم وافل اي غاب وهطل غيث اي تتابع
نزوله والنجم اي شال مقصوده به تابيد الصلاة بمده بقا
الدنيا فان زوال كل من الاضاءة والافول ونزول الغيث وسيلانه
بزوال الدنيا وانقضاء مدتها ويحتمل ان يراد هذا التابيد بقوله
ما اضا نجم وافل ويراد بقوله وهطل غيث والنجم تكرار
الصلاة بتكرر ذلك وعقب الصلاة بالسلام المؤكد فقال
وسلم تسليما امتثالا لقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما
وبعد فان هذه الفا اما على توهم اما واما على تقديرها
محذوفة من الكلام والواو عوض عنها وهذا شروع في بيان
سبب تاليف الكتاب وهو ان بعض الفقرا من الاخوان
في الله تعالى كان قد شرع في قراة الرسالة القدسية للامام
الحجة حجة الاسلام ابي حامد محمد بن محمد بن احمد الغزالي الطوسي
تغمده الله تعالى برحمته واسكنه دار كرامته وهي الرسالة التي
كتبها لاهل القدس مفردة ثم اودعها كتاب قواعد العقايد وهو
الثاني من كتب الاحيا الاربعين فلما توسطها القاري المشار اليه
احب ان اختصرها واحببت انا ايضا ذلك فشرعت على هذا
القصد يعني قصد الاختصار فلم استمر عليه الا خطوة فتبين من
الاصل او مما كتبته وتعرض للخاطر استحسان زيادات على ما

في الرسالة المشار اليها اراني الذهن اي يخلق لي الروية القلبية
التي هي الراي ان ذكرها اي تلك الزيادات اجمع لمقاصد تحرير العقايد واتم
لطالب الغرض كذا في النسخ ولعله لغرض الطالب وحصل
فيه تقديم وتاخير اي طالب تحرير العقايد او طالب اختصار الرسالة
فلم يزل هذا الاستحسان او المستحسن يزداد حتى خرج التاليف
عن القصد الاول وهو قصد الاختصار المجرد فلم يبق الا كتابا
مستقلا لكثرة زياداته غير انه يسايره اي يساير كتاب الامام الغزالي
المسمى بالرسالة القدسية في تراجمه لحسن ترتيبها وبديع اسلوبها وزدت
عليها اي على التراجم المشار اليها خاتمة بعدها ومقدمة في صدر
الركن الاول وربما اوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة
كما صنع في تراجم الركن الثاني اختصارا وتقريبا وبالغت في توضيحه
وتسهيله اذ لم اصنعه الا ليسهل اي ليكون سهلا على الاوساط
والمبتدين ليعم نفعه وها هو ذا والله سبحانه لا سواه اسال ان
ينفعني به في الاخرة وينفع به من قراه في الاخرة فان النفع
فيها هو المطلب الاعلى والمقصد الاهم انه تعالى المولى لكل جميل
المنعم به وهو حسبي اي محسبي وكافي وهو نعم الوكيل سبحانه
وسميته كتاب المسايرة في العقايد المنجية في الاخرة لانه ساير
تراجم كتاب الامام الغزالي بمعنى انه ترجم بها وان خالف ترتيبه في
بعضها والمسايرة في الاصل مفاعلة من السير وهو ان يسير اثنان
متحاذيين اطلق هنا مجازا على محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالي
في تراجمه ويختم كتاب المسايرة بعد المقدمة اي بختم ما عدا المقدمة

منه في اربعة اركان معقودة للكلام في معرفة الذات والصفات
والافعال وصدق الرسول وخاتمة معقودة للكلام في الايمان
والاسلام وما يتصل بهما ووضعها عقب الاركان الاربعة ماخوذ
من الغزالي ايضا فانه عقد في كتاب الاحيا فصلا للكلام في الايمان
والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة القدسية الركن الاول
معقود للكلام في ذات الله تعالى الركن الثاني معقود للكلام
في صفاته تعالى الركن الثالث معقود للكلام في افعاله تعالى الركن
الرابع معقود للكلام في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم
وينحصر كل ركن منها في عشرة اصول الركن الاول في معرفة الله تعالى
وينحصر في عشرة اصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقايه
وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا مستقر
على مكان وانه مرئي وانه واحد المقدمة تعريف الفن
اي فن علم العقايد المعروف بعلم الكلام وساير موضوعه ولما كانت
مقدمة للكلام التفصيلي في الفن اخرها الى هذا المحل لتعقبها الشروع
في الكلام التفصيلي فهو محلها وما قبلها انما هو كلام في ترتيب
الكتاب والكلام اي الفن المسمى بالكلام هو معرفة النفس ما عليها
من العقايد المنسوبة الى دين الاسلام عن الادلة علما اي من جهة
كون تلك المعرفة علما في اكثر العقايد وظنا في البعض منها والمراد
بالنفس هنا الانسان كما في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
خلقكم من نفس واحدة والعلم حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من
حس او عقل او عادة والظن حكم الذهن الراجح وهذا التعريف

ماخوذ من قول ابي حنيفة رضي الله عنه الفقه معرفة النفس ما لها
وما عليها غير ان ابا حنيفة رضي الله عنه عرف الفقه الشامل للفقه
المتعارف وهو علم الاحكام الشرعية الفرعية وللفقه الاكبر وهو العلم
بالاحكام الشرعية الاصلية اي الاعتقادية والمصنف قصد تعريف
الثاني فقط فاسقط قوله ما لها لان القصد به ادخال معرفة
اباحة المباحات لانها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود
المصنف لكن قوله ما عليها يشمل معرفة وجوب الواجبات الفرعية
وتحريم المحرمات الفرعية فاخرجها بقوله من العقايد المنسوبة
الى دين الاسلام والاضافة فيه بيانية وسياتي بيان معنى الاسلام
في الخاتمة ثم ان كان المراد بما عليها ما طلب طلبا جازما اي ما هو
واجب او محرم عليه فيخرج به معرفة ندب المندوب وكراهة المكروه
وان كان المراد به ما طلب منها فعلا او تركا طلبا جازما او غير جازم
فيخرج معرفة الندب والكراهة ايضا بقوله من العقايد والادلة
جمع دليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري واعتبارا لامكان لينتاول التعريف ما قبل النظر اذ الدليل
دليل قبل ان ينظر فيه والصحيح وهو النظر من جهة الدلالة
احتراز عن الفاسد اذ لا اعتبار به وان اتفق ان يفضي الى
المطلوب والتقييد بالخبري احتراز عن المعرفة لانه انما يفيد
مطلوبا تصوريا وقوله عن الادلة يتعلق بقوله معرفة اي معرفة
ما ذكر الناشية عن الادلة وهو صريح في ان التقليد غير كاف في العقايد
واعلم ان انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد يسمى الفكر
مطلب

قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا او قد لا يكون كذلك ومنه اكثر
حديث النفس فمعرفة مسايل الاعتقاد كحدث العالم ووجود البارى
وما يجب له وما يمتنع عليه عن ادلتها فرض عين على كل مكلف
فيجب النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذى رجحه الامام الرازى
والامدى والمراد النظر بدليل اجمالى اما النظر بدليل تفصيلى
يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين
ففرض كفاية فى حق المتاهلين له واما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض
فيه الوقوع فى الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا محل
نهى الشافعى وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام والعلم
حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس او عقل او عادة والظن
حكم الذهن الراجح وتعين محال وجوب العلم كمعرفته تعالى ومعرفة
صفاته الذاتية ومحال وجوب الظن كبعض شروط النبوة و
كيفية اعادة المعدوم والسوال فى القبر وكيفيته انما يستفاد
من خارج لا من التعريف فقوله وتعين مبتدا خبره قوله من خارج
وقوله والظن عطف على العلم وما عداه ذلك احوال او نعوت وقوله
كبعض شروط النبوة يشير به الى الذكورة فقد اختلف فى اشتراطها
فاشترطها الجمهور وذهب البعض الى انها غير شرط كما سنذكره فى محله
ان شاء الله تعالى والادلة من الجانبين ظنية واما كيفية اعادة
المعدوم فستعرف فى محله انها ظنية وههنا بحث وهو ان يقال
لك ان تمنع وجوب اعتقاد اشتراط الذكورة فى النبى وتفصيل
كيفية الاعادة حتى لو لقى العبد سبحانه وتعالى خاليا عن اعتقاد يتعلق

بهما وبما اشبههما لم يتوجه عليه عقاب لان الواجب فى الايمان
بالايمان وهو ان من وجب شرعا تعيينه وجب الايمان بانه
بعينه نبى ومن لم يثبت تعيينه وجب الايمان به اجمالا والواجب
فى الايمان بالاعادة اعتقاد ان شاء الله تعالى يحيى الموتى ويبعثهم
للجزا وان لم يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل كيفية اعادتهم
فهاتان المسئلتان وما اشبههما ليس مما يجب على النفس معرفته
فلا يتجه ادخاله فى التعريف بقوله وظنا فى البعض وقد نبه حجة
الاسلام فى كتابه الاقتصاد على عدم وجوب الاعتقاد فى اشباه
هاتين من المسايل وبالله التوفيق واما السوال فليس من الظنيات
لان ادلته متواترة معنى والتواتر المعنوى مفيد للقطع وبتقدير
ارادة الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معنى وهو
ان المسيول عنه هو الرب سبحانه والنبى صلى الله عليه وسلم
وحينئذ فاللايق ما فى المقاصد من تعريف علم الكلام بانه
العلم بالعقايد الدينية من الادلة اليقينية والحاصل منهما
اشارة الى ايراد على التعريف وجواب عنه اما الايراد فهو انه يرد
على عكس التعريف ما حصل من العقايد معادا اى مرة ثانية من اعادة
النظر فى الدليل فانه معدود من علم الكلام مع انه ليس معرفة
انما هو تذكر لما سبقت معرفته حاصل عن الالتفات الى الدليل
الذى سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل فالتعريف
غير جامع واما الجواب فهو منع ان الحاصل ثانيا من اعادة معدود
من علم الكلام مطلقا انما يعد منه باعتبار حصوله اولا اذ هو المعرفة

واما باعتبار حصوله الثانى فليس منه اذ ليس معرفة فهو خارج
عن التعريف من حيث هو كذلك اى من حيث انه معاد اخل من
حيث حصوله الاولى من النظر فى الدليل اولا وهى اى هذه الحيثية
حيثية ثابتة له وان اتصف بكونه معادا ولا يخفى بعد معرفة
ما قررناه ان الذى يعترض به على التعريف هو المعاد لاعادة النظر
دون نسيان اما ان كانت اعادة النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر
الاول وكذلك النظر حينئذ احتيج الى الاكتساب باستيناف نظر
جديد فالحاصل عن هذا النظر الثانى معرفة وهو من علم الكلام
من هذه الحيثية ايضا ولا اعتراض به على التعريف وقد اورد
على التعريف ايضا انه لا يتناول لمباحث الامامة مع انها من علم الكلام
لذكرها فى كتبه واجيب بمنع كون مباحث الامامة من علم الكلام وقد
اشار المصنف الى هذا الايراد وجوابه بقوله ومباحث الامامة
ليست منه بل هى من المتممات وبيان ذلك ان مباحث الامامة
من الفقه بالمعنى المتعارف لان القيام بها من فروض الكفايات
وذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ومحل بيانها كتب
الفروع وهى مسطورة فيها وانما كانت متممة فى علم الكلام لانه
لما شاعت فى الامامة من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير
من القواعد الاسلامية مشتملة على قدح فى الخلفاء الراشدين رضوان
الله عليهم ادرجت فى علم الكلام لشدة الاعتنا بالمناضلة عن الحق
فيها تتميما لفائدة علم الكلام على ان بعضهم ادخلها فى تعريف
الكلام فقال هو البحث عن احوال الصانع تعالى والنبوة والامامة

والمعاد

والمعاد وما يتصل بذلك ووجه ادخالها ان من مباحثها ما هو
اعتقادى لا عملى كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على واعتقاد انهم فى الفضل
كذلك والخلاف فى ذلك كما سنبينه فى محله ان شاء الله تعالى
وفى الاتيان بمن فى قوله من المتممات تنبيه على ان فى علم الكلام
من المتممات غيرها كالكلام فى التوبة لانه من مباحث الفروع
ايضا وموضوعه اى موضوع علم الكلام الذى يبحث فيه عن احواله
الذاتية ومنه تؤخذ جهة وحدته التى باعتبارها يعد علما
واحدا ويمتاز عن سائر العلوم هو المعلومات التى يحمل عليها ما
اى شى تصير معه عقيدة دينية او مبدأ لذلك فانه يبحث فيه
عما يجب للبارى تعالى كالقدم والوحدة والعلم والقدرة والارادة	مطلب
ونحوهما وعما يمتنع عليه كالحدوث والتعدد والجسمية ونحوها
وعن احوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من
الاجزاء وقبول الفنا ونحوها وكل ذلك بحث عن احوال المعلوم
فاذا قيل البارى تعالى قديم او البارى تعالى واحد او عليم
او نحوها او الجسم حادث او اعادته بعد فنائه حق فقد حمل على المعلوم
ما صار معه عقيدة دينية واذا قيل الجسم مركب من الجواهر الفردة
مثلا فقد حمل على المعلوم ما صار معه مبدأ لعقيدة دينية فان
تركب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد له وانما عدل المصنف
عن قول المواقف والمقاصد ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق
به اثبات العقايد الدينية لانه يتناول محمولات مسايله فانها

معلومات وحيثية تعلقها باثبات العقايد الدينية معتبرة فيها واعلم
ان اللايق بتسمية ما يجب للبارى تعالى وما يمتنع فى حقه صفات
لا احوالا لاشعار الحال بالتحول والانتقال وهو على البارى تعالى
محال ولكنهم توسعوا باطلاق الاحوال على ما يعمهما فى بيان موضوع
علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك فى تعريف الموضوع الشامل
لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فى ذلك
العلم عن احواله الذاتية اى التى تلحقه لذاته او لجزئه او لخارج
عنه مساو له وبينوا ان موضوع علم الكلام المحدثات اذ يبحث فيه
عن احوالها من حيث تعلقها بالعقايد الدينية على ما مر واما
مسايله فهى القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية واما غايته
فهى ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية محكما الاصل
الاول العلم بوجوده تعالى واولى ما يستضاء به من الانوار
ويسلك من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه القران فليس بعد بيان
الله بيان وقد ارشد سبحانه اليه اى الى وجوده تعالى بايات نحو
قوله تعالى ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السما
من ما فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من دابة وتصريف الرياح
والسحاب المسخر بين السما والارض لايات الاية ونحو قوله تعالى
افرايتم ما تمنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون وقوله تعالى
افرايتم ما تحرثون انتم تزرعونه ام نحن الزارعون لو نشا لجعلناه
حطاما اى متحطما وهو المنكسر ليبسه وقوله تعالى افرايتم الماء

الذى تشربون انتم انزلتموه من المزن اى السحاب ام نحن المنزلون
لو نشا جعلناه اجاجا اى شديد الملوحة لا يمكن ذوقه وقوله تعالى
افرايتم النار التى تورون انتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشئون
فمن اذا ادنى نظرة فى عجايب هذه المذكورات من خلق الارضين والسموات
وبدايع فطرة الحيوان والنبات وساير ما اشتملت عليه الايات
اضطره ذلك الى الحكم بان هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم
الغريب لا يستغنى كل منها عن صانع اوجده من العدم وحكيم
رتبه على قانون اودع فيه فنونا من الحكم وعلى هذا ادرجنا العقلا
الا من لا عبرة بمكابرته وهم بعض الدهرية وانما كفروا بالاشراك
حيث دعوا مع الله الها اخر ونسبه اى وبنسبة بعض الحوادث
الى غيره تعالى وانكار اى وبانكار ما جعل الله سبحانه انكاره
كفرا كالبعث واحيا الموتى ومثل الذين اشركوا بقوله كالمجوس
بالنسبة الى النار حيث عبدوها فدعوها الها اخر تعالى الله
والوثنيين بالاصنام اى بسببها فانهم عبدوها والصابية
بالكواكب اى بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله
واما نسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر
الى اهرمن ابليس والوثنيون ينسبون بعض الاثار الى الاصنام
كما اخبر تعالى عنهم بقوله ان نقول الا اعتراك بعض الهتنا بسوء
والصابيون ينسبون بعض الاثار الى الكواكب تعالى الله عما يشركون
واعترف الكل بان خلق السموات والارض والالوهية الاصلية
لله تعالى قال تعالى ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن

الله فهذا الاعتراف بما ذكر كان ثابتا في فطرهم من مبدا خلقهم
قد جبلت عليه عقولهم قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة
الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن
اكثر الناس لا يعلمون ولذا اي لكون الاعتراف بما ذكر ثابتا في فطرهم
من مبدا خلقهم كان المسموع من الانبيا المبعوثين عليهم الصلاة والسلام
دعوة الخلق الى التوحيد والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك في
الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة وخلق الاجسام
بدليل انه بين التوحيد بقوله شهادة ان لا اله الا الله دون ان
يشهد وان للخلق الها لما مر من ان ذلك كان ثابتا في فطرهم
ففي فطرة الانسان وشهادة ايات القران ما يغني عن اقامة البرهان
ولكن قد رتب العلما النظار على سبيل الاستظهار لاثباته اي
لاثبات وجود الباري تعالى بدليل العقل مقدمتين فاقتفاهم حجة
الاسلام ثم شيخنا المصنف والمقدمتان هما قولهم العالم اي ما سوى
الله تعالى من الموجودات حادث والحادث وهو ما كان معدوما ثم
وجد اي الممكن لا يستغني عن سبب يحدثه اي يرجح وجوده على عدمه
اما المقدمة الثانية وهو قولهم الحادث لا يستغني عن سبب يحدثه
فضرورية ومعلوم ان الضروري لا يستدل لاثباته ولكن ينبه
عليه وقد نبه عليها بان اختصاص حدوث الحادث بوقت دون
ما قبله اي ما قبل ذلك الوقت من الاوقات ودون ما بعده منها
مفتقر بالضرورة الى المخصص اذ كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتاخره
عنه ووقوعه فيه امر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على

تقدمه عليه وتاخره عنه لان الترجيح من غير مرجح محال واما
المقدمة الاولى وهو قولهم العالم حادث فاعلم اولا ان العالم كما
سياتي جواهر واعراض فالجوهر ما له قيام بذاته بمعنى انه لا يفتقر
الى محل يقوم به والعرض ما يفتقر الى محل يقوم به وقد يعبر بعضهم
بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما في اللغة بمعنى
وان كان الجسم اخص من الجوهر اصطلاحا لانه المولف من جوهرين
او اكثر على الخلاف في اقل ما يتركب منه الجسم على ما بين في المطولات
والجوهر يصدق بغير المولف وبالمولف اذا تقرر ذلك فاعلم ان
المصنف قد استدل كغيره لاثبات المقدمة الاولى بحدوث الاعراض
واستدل على حدوثها بوجهين نبه على الاول منهما بقوله فالاعراض
ظاهرة الافتقار اي الى المخصص بوقت حدوثها دون ما قبله
وما بعده كما مر ونبه على الثاني منهما مع تضمينه حدوث الاجسام
بقوله وهي ايضا قايمة بالجسم مفتقرة في تحققها اليه فاذا ثبت
حدوثه ثبت حدوثها لتوقف وجودها على وجوده ويدل
على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما
حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهذه ثلاث دعاو
اما الاولى وهي ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون فظاهرة
لان من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا كان على نهج العقل ناكبا
ولمتن الجهل راكبا هذه عبارة حجة الاسلام الماخوذ معناها من
الرسالة النظامية لشيخه امام الحرمين واما الدعوى الثانية
وهي ان الحركة والسكون حادثان فقد استدل عليها المصنف بطريقين

اشار الى الاول منهما بقوله فما شوهد منهما من تعاقبهما اى كون كل
منهما يعقب الاخر اى يخلفه فى محل عند ذهابه ومن انقضائهما
اى ذهابهما والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الاخر مشاهد فيه
اى فى ذلك التعاقب والانقضاء حدوث كل منهما بعد عدمه
وما لم نشاهد من الاجسام الساكنة كالجبال مثلا يجوز
عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها وقوله وغيرها يغنى عن
قوله مثلا والعكس وكذا يجوز عقلا قلبه اى قلب الجبل المدلول عليه
بقوله الجبال ذهبا ونحوه كفضة او نحاس او حديد وتجويزه
اى تجويز ما ذكر من الحركة والقلب تجويز عروض الحوادث على محله
ومحل الحوادث حادث على ما بين فى اثبات الدعوى الثالثة
واشار الى الطريق الثانى بقوله ولان السابق فقوله ولان عطف
على قوله فما شوهد اذ التقدير واما الثانية وهى حدوث الحركة
والسكون فلان ما شوهد الى اخره ولان السابق اى من الحركة
والسكون لو ثبت قدمه استحال عدمه على ما بين فى وجوب
بقاء البارى جل ذكره فى الاصل الثالث من ان وجود القديم
مقتضى ذاته فلا يتخلف عنه وتجويز طريان الضد على محل هو
تجويز العدم على ضده الذى كان بذلك المحل اولا ضرورة ان
الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل فالتجويز المذكور باعتبار
النظر الى الضد الطارى تجويز الطريان وبالنظر الى ضده هو
تجويز العدم على هذا الضد والاولى ان تجويز الطريان يستلزم
تجويز العدم لا انه هو واما الدعوى الثالثة وهى ان ما لا يخلو

عن

عن الحوادث فهو حادث فلو لم يكن اى فبرهانها انه لو لم يكن
كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا اول لها مترتبة كما تقول
الفلاسفة فى دورات الافلاك اى حركاتها اليومية فما لم
ينقض ما لا اول له من الحوادث لم ينته النوبة الى وجود الحا دائما
الحاضر لان الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء
ما قبلها وكذلك الحركة التى قبلها مشروطة بمثل ذلك وهلم جرا
وانقضاء ما لا اول له محال لانك اذا لاحظت الحادث الحاضر
ثم انتقلت الى ما قبله فلاحظته وهلم جرا على الترتيب لم
يفض الى نهاية ودخول ما لا نهاية له من الحوادث فى الوجود
محال والا اى وان لم يكن ما ذكرنا من عدم افضائك الى نهاية
لكان لها اى لتلك الحوادث اول وهو خلاف المفروض فوجود
الحادث الحاضر محال على هذا التقدير لانه لازم للمحال وهو
وجود حوادث لا اول لها لكنه اى الحادث الحاضر ثابت ضرورة
فانتفى ملزومه وهو كون وجود حوادث لا اول لها فانتفى
اى فلانتفاء وجود حوادث لا اول لها انتفى ملزومه وهو كون
ما لا يخلو عن الحوادث قديما فثبت نقيضه كما اشار اليه بقوله
فما لا يخلو عن الحوادث حادث وبعد ثبوت ذلك يقول فى اثبات
حدوث العالم هذا العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث
حادث فهذا العالم حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى
الموجد معلوما بالضرورة كما قدمه فى صحة الاستدلال وذلك
الموجد هو سبحانه المعنى اى المقصود بالاسم الذى هو الله

فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال
الذي لا يستند اليه ايجاد كل موجود ولهم في مسمى كلمة الجلالة
عبارة اخرى وهو انه اسم للحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة
لكل سبوحية وقدوسية في كل جلال وكمال استلزاما لا يقبل
الانفكاك بوجه وما في الاركان الثلاثة الاولى من هذا الكتاب
واصله كالشرح لهذه العبارة **الاصل الثاني انه** اي ان الباري
تعالى قديم لا اول له اي لم يسبق وجوده عدمه وهذا التفسير
للقديم ينبه على ان القدم في حق الله تعالى بمعنى الازلية التي
هي كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول الزمن فان ذلك وصف
وصف للمحدثات كما في قوله تعالى كالعرجون القديم وليس
القدم معنى زايدا على الذات قال حجة الاسلام في الاقتصاد
ليس تحت لفظ القديم معنى في حق الله تعالى سوى اثبات
موجود ونفي عدم سابق فلا يظن ان القدم معنى زايد على ذات
القديم فيلزمك ان تقول ذلك المعنى ايضا قديم بقدم زايد
عليه ويتسلسل الى غير نهاية انتهى واستدل على اثبات صفة القدم
بقوله **لانه لو كان حادثا افتقر الى محدث فينتقل الكلام الى
ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بالله** اي فهو مسمى كلمة
الجلالة **والا** اي وان لم يكن قديما كان حادثا **ونقلنا الكلام
الى محدثه** وهكذا **فان تسلسل** لا الى نهاية **لزم عدم حصول
حادث منها اصلا** كما ذكرناه في الاصل السابق الذي هو وجود حوادث
لا اول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وهو خلاف المعلوم

ضرورة

ضرورة بل اللزوم هنا **باولى** اي بطريق هو اولى **مما ذكرناه**
اي من الطريق الذي ذكرناه **في** استلزام **حوادث لا اول لها** استحالة
وجود الحادث الحاضر **لان هذا الترتيب علي** اي ترتب معلول على
علة فكل مرتبة من مراتبه علة لوجود ما يليها **غير ان ايجاد كل
للاخر** الذي يليه **بالاختيار** كما ينبه عليه قولهم افتقر الى محدث
وهذا الاستدلال للتنبيه على ان قولنا علي ليس على طريقة الفلاسفة
وهي ان العلة توجب المعلول **وذلك** الطريق المذكور في حوادث
لا اول لها **لم يفرض فيه غير ترتب تلك الحوادث** في الوجود دون
تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليه **لكن حصول الحوادث
ثابت** ضرورة بالحس والعقل **فيجب ان ينتهي** حصولها في الوجود
الى موجد لا اول له ولا يراد بالاسم الذي هو الله الا ذلك
الموجد الذي لا اول له **تعالى وتقدس عن كل نقيصة** سبحانه
قال امام الحرمين رحمه الله في الارشاد **فان قيل** في اثبات
موجد لا اول له اثبات اوقات متعاقبة لا نهاية لها اذ لا يعقل
استمرار وجود الا في اوقات وذلك يودي الى اثبات حوادث
لا اول لها اي وقد تبين بطلانه **قلنا** هذا زلل ممن ظنه فان الاوقات
يعبر بها عن موجودات تقارن موجدا هذا تعريف الاشاعرة
وكل موجود اضيف الى مقارنته موجود فهو وقته والمستمر في
العادات التعبير بالاوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين
هذا تعريف الفلاسفة فاذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس
من شرط وجود الشيء ان يقارنه موجود اخر اذا لم يتعلق احدهما

بالثانى فى قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت
الاوقات موجودة لافتقرت الى اوقات وذلك يجر الى جهالات
لا ينتحلها عاقل فالبارى تعالى قبل حدوث الحوادث منفرد
بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث انتهى كلام الارشاد الاصل
الثالث فى البقا وهو ان الله تعالى ابدى ليس لوجوده اخر
اى يستحيل ان يلحقه عدم لانه قد ثبت قدمه تعالى وما ثبت
قدمه استحال عدمه لانه لو جاز عدمه لاحتاج انعدامه بعد وجوده
الى علة لما مر من استحالة الترجيح بلا مرجح فاما ان ينعدم بنفسه
بان يكون انعدامه اثر القدرته او ينعدم بعدم ينضاده فيمتنع
وجوده معه وسكت عن المثل والخلاف لانه لا يتوهم صلاحيتهما
لعلية انعدام المثل والخلاف والاول وهو انعدامه بنفسه باطل
لانه لما ثبت انه الموجود الذى استندت اليه كل الموجودات
ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فلزم ان يكون وجوده
له من نفسه اى اقتضته ذاته المقدسة اقتضا تاما فاذا ثبت
ان وجوده مقتضى ذاته المقدسة استحال ان توثر ذاته
عدمها لان ما بالذات اى ما تقتضيه الذات اقتضا تاما لا
يتخلف عنها وقد تختصر العبارة عن ذلك فيقال لان واجب
الوجود لا يقبل الانتفا بحال فيلزم بقاوه كما يلزم قدمه
وكذا الثانى وهو انعدامه بعدم ينضاده باطل ايضا لان ذلك
الضد المقتضى نفيه اما قديم او حادث لا يجوز الاول
وهو كونه قديما والا لو جاز كون ذلك الضد قديما لم يوجد معه

اى

اى لزم انتفا وجود البارى تعالى مع ذلك الضد من الابتدا اصلا لان
التضاد يمنع الاجتماع بين الشيئين اللذين اتصفا به وقد ثبت وجوده
تعالى ازلا ومحال وجوده فى القدم ومعه ضده لما مر انفا من ان
التضاد يمنع الاجتماع ولا يجوز الثانى ايضا وهو كونه ذلك الضد
حادثا اذ ليس الحادث فى مضادته اى باعتبار مضادته للقديم
بحيث يقطع اى الحادث وجوده اى وجود ضده القديم باولى من القديم
فى مضادته للحادث بحيث يدفع اى القديم وجوده اى وجود
ضده الحادث بل القديم اولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث
فى قطع وجود ضده القديم ورفعه لان الدفع اهون من الرفع
والقديم اقوى من الحادث الاصل الرابع انه تعالى ليس بجوهر
يتحيز اى يختص بالكون فى الحيز خلافا للنصارى وقوله يتحيز وصف
كاشف لا مخصص لان من شان الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر
عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجوهر والا اى وان لم
يكن ذلك بان كان جوهرا لكان اما متحركا فى حيزه او ساكنا
فيه لانه لا ينفك عن احدهما وهما اى الحركة والسكون المدلول عليهما
بقوله متحركا او ساكنا حادثان لما عرفته فيما سبق وكان لا يخلو عن
الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والحكم بحدوثه ثابت
بما قدمناه اى بسبب ما قدمناه فى الاصل الاول من الدليل وقد
علم من استحالة كونه تعالى جوهرا استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى
من التحيز ولوازمه كالجهة وسياتى بيان ذلك فى الاصل السابع فان
سماه احد جوهرا ثم قال لا كالجواهر فى التحيز ولوازم التحيز من اثبات

الجهة والاحاطة ونحوها فانما خطاوه في التسمية اى من حيث اطلاق
لفظ الجوهر عليه تعالى لا من حيث المعنى لمثل ما سياتى من اطلاق
الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعا
وفى اطلاقه ايهام نقص تعالى الله سبحانه عن ان يتطرق الى سرادقات
عظمته شايبة نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذى لا يتجزى وهو
احقر الاشيا مقدارا الاصل الخامس انه تعالى ليس بجسم
والجسم هو المولف من جواهر فرده وهى الاجزا التى لا تتجزا وابطال
كونه جوهرا كما مر فى الاصل الرابع يستقل به اى بابطال كونه
جسما لانه اذا ابطل كونه جوهرا مخصوصا بتحيز بطل كونه جسما
لان كل جسم فهو مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهرهم ما فى الجسمية
من زيادة لوازم يقتضى الحدث كالهيئة والمقدار والاجتماع
والافتراق فان كلا منها ينافى الوجوب الذاتى لاقتضايها الاحتياج
على ما قرر فى المطولات فان سماه احد جسما وقال لا كالاجسام
يعنى فى نفى لوازم الجسمية كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم
بمعنى موجود واخرين منهم قالوا هو جسم بمعنى انه قايم بنفسه
فاخطاوا بذلك ومن اخطا بذلك فانما خطاوه فى اطلاق
الاسم لا فى المعنى كالاول اى كمن قال جوهر لا كالجواهر فان خطاه
كذلك كما مر هذا اعنى خطا من اطلق الاول او الثانى ثابت بالاجماع
من القايلين بان الاسما توقيفية والقايلين بجواز اطلاق ما لا
يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف وظاهر عبارة المتن ان محل
الاجماع حصر الخطا فى اطلاق اسم الجسم او الجوهر دون المعنى وهو

حصر اضافى والاوجه ما شرحنا به العبارة من ان قوله بالاجماع
خبر مبتدا محذوف تقديره هذا فيكون محل الاجماع تخطية
من اطلق واحدا منهما فانه لم يوجد فى السمع ما يسوغ اطلاقه
ليجوز على قول القايلين بالاشتقاق فى الاسما كذا فى النسخة
التى شرحتها واللايق ان يقال على قول المانعين للاشتقاق فى
الاسما وهم المشترطون للتوقيف فانهم يمنعون ذلك لما مر
من انتفا وجود الاطلاق فى السمع اى الكتاب او السنة ولان
شرطه اى شرط جواز الاطلاق عند القايلين بالاشتقاق
بعد السمع اى اذا لم يوجد سمع بان لم يرد دليل سمعى باطلاقه
ان لا يوهم نقصا فيكتفون حينئذ لاسم بدلالة العقل
على اتصافه تعالى بمعنى ذلك اللفظ اذا لم يوهم الاطلاق
نقصا وهولاهم المعتزلة والقاضى ابو بكر من ايمة اصحابنا ومن
قال باطلاق الالفاظ التى هى اوصاف دون الاسما الجارية مجرى
الاعلام كحجة الاسلام فى المقصد الاسنى والامام الرازى فالشرط
عنده كذلك فيما اجازه دون توقيف واسم الجسم يقتضيه اى
النقص من حيث اقتضايه الافتقار الى اجزايه التى يتركب منها
وهو اى الافتقار اعظم مقتض للحدوث فهو عاص بذلك الاطلاق
بل قد كفره بعضهم يعنى ركن الاسلام فى فتواه فيمن اطلق عليه
تعالى اسم السبب والعلة الى اخر كلامه وهو اى التكفير لمن اطلقه
اظهر من عدم التكفير له فان اطلاقه اياه حال كونه مختارا
لاطلاقه غير مكره عليه بعد علمه بما فيه من اقتضا النقص

استخفاف بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر وفاقا ولما ثبت
انتفا الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفا لوازمه وهى الاوصاف بالكيفيات
المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن من اللون والرايحة والصورة
والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها
فليس سبحانه بذى لون ولا رايحة ولا صورة ولا شكل ولا متناه
ولا حال في شى ولا محل له ولا متحد بشى ولا يعرض له لذة عقلية
ولا حسية ولا الم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شى مما يعرض
للاجسام لانه لا يعقل من هذه الامور الا ما يخص الاجسام
وقد ثبت انتفا الجسمية وانتفا الملزوم يستلزم انتفا لازمه
المساوى ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب
المنافى للوجوب الذاتى ولان البعض منها تغيرات وانفعالات
وهى على البارى تعالى محال فما ورد في الكتاب والسنة من ذكر
الرضى والفرح والغضب ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره
وفق ما سياتى في الاصل الثامن الاصل السادس انه
تعالى ليس عرضا واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه قوله
لان العرض هو ما يحتاج الى الجسم في الاتصاف او الجوهر في تقومه
اى قيام ذاته وتحققها فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة
وجود ما يتوقف وجوده على شى قبل ذلك الشى وانه تعالى قبل
كل شى وموجده كما ثبت بالادلة السابقة والثانى ما تضمنه
قوله لانه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها
مما سنبينه كالارادة والخلق وليس العرض كذلك اذ لا يعقل

هذه

هذه الاوصاف الا الموجد قايم بنفسه وقد تحصل من اول الاصول
الى هنا ان العالم كله جواهر واعراض وقوله جواهر يتناول
الاجسام لانها جواهر مولفة وانه تعالى موجود قايم بنفسه
ليس جوهرا ولا عرضا بل ذاته مخالفة لساير الذوات فلا
يشبه شيا ولا يشبهه شى كما قال تعالى ليس كمثله شى اى ليس مثله
شى يناسبه او يزاوجه والمراد من مثله ذاته المقدسة كما فى قولهم
مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة فى نفيه بطريق الكناية
فانه اذا نفى عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه عنه اولى وقيل
مثله صفته اى ليس كصفته صفة والمخالفة بينه وبين
ساير الذوات لذاته المخصوصة تعالى لا لامر زايد هذا مذهب
الاشعرى ومن وافقه واما الادلة عليه فانى المطولات
الاصل السابع انه تعالى ليس مختصا بجهة
اى ليست ذاته المقدسة فى جهة من الجهات الست ولا فى مكان
من الامكنة لان الجهات الست التى هى الفوق والتحت واليمين
الى اخرها اى والشمال والامام والخلف حادثة باحداث الانسان
ونحوه مما يمشى على رجلين كالطير فان معنى الفوق ما يحاذى
راسه من فوقه اى من جهة العلو وهى جهة السما والباقى ظاهر
وهو وهو ان جهة السفل ما يحاذى رجله من جهة الارض و
اليمين ما يحاذى اقوى يديه غالبا والشمال مقابلها والامام
ما يحاذى جهة الصدر التى يبصر منها ويتحرك اليها والورا مقابلها
و معنى الفوق فيما يمشى على اربع او على بطنه اى بالنسبة اليهما

مايحاذي ظهره من فوقه فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت
اذ لم يكن ثمه حيوان فلم يكن ثمه راس ولا رجل ولا ظهر
ثم هي اي الجهات اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل فان النملة
اذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض
لانه المحاذي لظهرها ولو كان كل حادث مستديرا كالكرة
لم توجد واحدة من هذه الجهات اذ لا راس ولا رجل ولا يمين
ولا شمال ولا ظهر ولا وجه وقد كان تعالى موجودا في الازل
ولم يكن شي من الموجودات لان كل موجود سواه حادث
كما مر دليله فقد كان تعالى لا في جهة لثبوت حدوث الجهة
فهذا طريق الاستدلال وقد نبه على طريق ثان بقوله ولان
معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز موكدا اي مبين من
الاحياز وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية
والجسمية في حقه تعالى اذ الحيز مختص بالجوهر والجسم وقد مر
تنزهه عنهما سبحانه وتعالى واما العرض فلا اختصاص له
بالحيز الا بواسطة كونه حالا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر
فبطلان الجوهرية والجسمية كاف في بطلانه فان اريد بالجهة
معنى غير هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين اي
فليبينه من اراده حتى ينظر فيه ايرجع الى التنزيه عما لا يليق
بجلال الباري سبحانه فيخطا من اراده في مجرد التعبير عنه بالجهة
لايهامها ما لا يليق ولعدم وروده في اللغة او يرجع الى غيره اي غير
التنزيه فيبين فساده لقائله وانبه صونا عن الضلالة والله

ولى

ولى التوفيق فان قيل فما بال الايدي ترفع الى السماء وهي جهة
العلو اجيب بان السماء قبلة الدعاء تستقبل بالايدي كما ان البيت
قبلة الصلاة تستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود
بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء وقد ذكر حجة الاسلام
في الاقتصاد سر الاشارة بالدعاء الى السماء على وجه فيه طول
فليراجعه من اراده الاصل الثامن انه تعالى استوى
على العرش وهذا الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر
على مكان كما قدمه صريحا في ترجمة اصول الركن الاول ونبه عليه
هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان فان الكرامية
يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش والحشوية وهم المجسمة
يصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة
الحديث واجيب عنه بجواب اجمالي هو كالمقدمة للاجوبة
التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته يتوقف
على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما تثبت هذه الدلالة بالعقل
فلو اتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل
معا اذا تقرر هذا فنقول لكل لفظ يرد في الشرع مما يسند الى الذات
المقدسة او يطلق اسما او صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى
المتشابه لا يخلو اما ان يتواتر او ينقل احادا والاحاد ان كان
نصا لا يحتمل التاويل قطعنا بافتراء ناقله او سهوه او غلطه
وان كان ظاهرا فظاهره غير مراد وان كان متواترا فلا يتصور

ان يكون نصًّا لا يحتمل التأويل بل لا بد وان يكون ظاهرًا وحينئذ
نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادًا منه ثم ان بقي بعد
انتفائه احتمال واحد تعين انه المراد بحكم الحال وان بقي احتمالان
فصاعدًا فلا يخلوا اما ان يدل قاطع على واحد منها او لا فان دل
حمل عليه وان لم يدل قاطع على التعيين فهل تعين بالنظر والاجتهاد
دفعًا للخبط عن العقائد او لا خشية الالحاد في الاسماء والصفات
الاول مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وستاتي امثلة للتنزيل
عليهما واما الاجوبة التفصيلية فقد اجيب عن اية الاستواء بانا نؤمن
بانه تعالى استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام
على الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة لها لقيام البراهين
القطعية على استحالة ذلك في حقه تعالى بل نؤمن بان الاستوى
ثابت له تعالى بمعنى يليق به هو سبحانه اعلم به كما جرى عليه
السلف رضوان الله تعالى عليهم في المتشابه من التنزيه عما لا يليق
بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه اليه سبحانه وحاصله
اي حاصل ما سبق وجوب الايمان بانه استوى على العرش
مع نفي التشبيه فاما كون المراد انه اي الاستوى استيلاؤه
على العرش كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الاسلام
في هذا الاصل فامر جائز الارادة يجوز ان يكون مرادًا للاية
ولا يتعين كونه المراد خلافًا لما دل عليه كلام حجة الاسلام من تعيينه
اذ لا دليل على ارادته عينًا فالواجب عينًا ما ذكرنا من الايمان
به مع نفي التشبيه واذا خيف على العامة لقصور افهامهم عدم

فهم

فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه
من لوازم الجسمية كالمحاذاة وان لا ينفوه اي ان لا ينفوا ما ذكر
من لوازم الجسمية فلا باس بصرف فهمهم الى الاستيلاء صيانة لهم
عن المحذور بان يذكر لهم ان الاستوى بمعنى الاستيلاء فانه قد
ثبت اطلاقه وارادته لغة في قوله اي الشاعر قد استوى
بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق وقوله فلما علونا
واستوينا عليهم جعلناهم مرعى لنسر وطائر وعلى نحو ما ذكرنا
في الاستوى على العرش تجري كل ما ورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد
اي الحاضر الذي ندركه كالاصبع والقدم واليد نحو قوله تعالى
يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وقوله
صلى الله عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار
ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها و
قوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بني ادم كلها بين اصبعين من
اصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفها كيف يشاء رواه مسلم
وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الطويل يقال
لجهنم هل امتلات فتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها
قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك ومثل
هذه الالفاظ العين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وقوله
فانك باعيننا وقوله تجري باعيننا وقول المصنف يجب الايمان
به استئناف لبيان اجراء الالفاظ المذكورة على نحو ما ذكره وحاصل
وجوب الايمان به مع التنزيه عما لا يليق فان اليد وكذا الاصبع وغيره

كالنزول يقال في كل منها صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه
يليق به وهو سبحانه اعلم به وقد تاوّل اليد والاصبع في بعض
المواضع بالقدرة والقهر كقوله تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت
كل شي اي هو قادر على كل شي وكل شي تحت قهره ويؤول الحديثان السابقان
في اليد وفي الاصبع بالحفا من باب التمثيل المذكور في علم البيان
فيؤول الاول بانه تعالى يقبل التوبة بالليل والنهار الى
طلوع الشمس من مغربها فلا يرد تايبا كما يبسط الواحد من عباده
يده للعطا اي لاخذه فلا يرد معطيا ويؤول الثاني بان قلوب
العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شي يسير يصرفه كيف يشا
كما يقلب الواحد من عباده الشي اليسير بين اصبعين من اصابعه
ويؤول القدم بمعنى المتقدم اي خلق يقدمون للنار يخلقهم الله
تعالى في الاخرة لذلك وتؤول العين بالبصر والنزول بنزول
امره تعالى وغيره مما بسطه في الاقتصاد واليمين من قوله
صلى الله عليه وسلم الحجر اي الاسود يمين الله في الارض على
التشريف والاكرام والمعنى انه وضع في الارض للتقبيل
والاستلام تشريفا له كما شرفت اليمين واكرمت بوضعها للتقبيل
دون اليسار في العادة فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك
او لان من قبله او استلمه فقد فعل ما يقتضي الاقبال عليه والكرامة
عنده وهما لازمان عادة لتقبيل اليمين والحاصل ان لفظ اليمين
استعير للحجر للمعنيين او لاحدهما ثم اضيف اضافة تشريف
واكرام وهذا الحديث اخرجه ابو عبيد القاسم بن سلام بلفظه

وروى بن ماجة نحوا من معناه من حديث ابي هريرة مرفوعا ولفظه
من فاوض الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن وهذا التاويل لهذه
الالفاظ لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن
ان يراد ولا نجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا يعني
الماتريدية انها اي الالفاظ المذكورة من المتشابهات وحكم المتشابه
انقطاع رجا معرفة المراد منه في هذه الدار دار التكليف والا
اي وان لا يكن ذلك بان كانت معرفته في هذه الدار مرجوة لكان
قد علم لمن حصلت له من العباد وذلك بنا في القول بان الوقف
في الاية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم ان كلام امام
الحرمين في الارشاد يميل الى طريق التاويل ولكنه في الرسالة
النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه
راياً وندين الله به عقداً اتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك
التعرض لمعانيها وكانه رجع الى اختيار التفويض لتاخر الرسالة
ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التاويل فقال في بعض فتاواه
طريقة التاويل بشرطها اقربهما الى الحق ويعني بشرطها ان يكون
على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل
التاويل اذا كان المعنى اذا اول به قريبا مفهوما من تخاطب العرب
ويتوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا المصنف على
التوسط بين ان تدعو الحاجة اليه لخلل في فهم العوام وبين ان لا
تدعو الحاجة لذلك الاصل التاسع انه تعالى
مرئي بالابصار في دار القرار ووجه نظم المصنف بتعاليها جنة

الاسلام هذا الاصل في سلك اصول الركن المعقود لمعرفة الذات
ان نفي الجهة يتوهم انه مقتض لانتفا الروية فاقتضى المقام
دفع هذا التوهم ببيان جواز الروية عقلا ووقوعها سمعا فهو
كالتتمة للكلام في نفي الجهة والمكان والكلام في الروية
في مقامات ثلاثة في تحقيق معناها تحريرا لمحل النزاع بيننا وبين
المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرايناها ثم اغمضنا
العين فانا نعلم الشمس عند التغميض علما جليا لكن في الحالة الاولى
امر زايد وكذا اذا علمنا شيا علما تاما جليا ثم رايناه فانا ندرك
بالبديهة تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة
نسميه الروية ولا يتعلق في الدنيا الا بمقابلة لما هو في جهة ومكان
فهل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه
بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان المقام الثاني
في جوازها عقلا والثالث في وقوعها اما المقام الثاني فقال
الامدي اجمعت الايمة من اصحابنا على ان رويته تعالى في الدنيا
والاخرى جايزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا
فاثبته قوم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل
لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الروية وان لم تكن روية
حقيقية ولا خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة
حكموا بامتناع رويته عقلا لذوي الحواس واختلفوا في رويته
لذاته واما المقام الثالث فقد اطبق اهل السنة على وقوع الروية
في الاخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف

لحجة

لحجة الاسلام في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الاخرة فقدم
الاستدلال عليه بالنقل ثم استدل بالنقل ايضا على الجواز
على انه يلزم من ثبوت الوقوع في الاخرة بدليله ثبوت الجواز
ثم استدل بالعقل على الجواز اما الحكم بالوقوع في الاخرة فنقلا
اي من جهة النقل فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة اي ذات
نضرة وهي تهلل الوجه وبهاوه الى ربها ناظرة تراه مستغرقا
في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على
هذا الحصر ادعائي ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون
الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر الى ربها وقوله صلى الله عليه وسلم
هل تضامون الى روية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب
كذلك ترون ربكم والحديث في الصحيحين بالفاظ منها عن ابي
هريرة رضي الله عنه ان الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في القمر ليلة
البدر قالوا لا يا رسول الله قال هل تضارون في الشمس ليس
دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الحديث
وقوله تضارون بضم التاء والرا مشددة من الضرار او مخففة
من الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الرا كما اورده المصنف
من الضيم وهو بمعنى الضير اي هل يحصل لكم في ذلك ما تنقص
معه الروية بحيث تشكون فيها واحاديث الروية متواترة معنى
فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكرنا عدة منهم
في حواشي شرح العقايد ولم يتعرض المصنف ولا اصله لوقوع

الرؤية في الدنيا والقايلون بوقوعها تمسكوا لوقوعها في الجملة
برؤيته صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج كما ذهب اليه جمهور من
تكلم في المسئلة من الصحابة واما الجواز مطلقا فقد استدل له
المصنف كاصله نقلا بقوله ونفس بالجر عطفا على المجرور باللام
اي ولنفس سؤال موسى صلى الله عليه وسلم الرؤية فانه يدل على
جوازها اذ لا يسأل نبي كريم من اولي العزم من الرسل الرب
جل وعلا ما يستحيل عليه ارأيت المعتزلي يا ذا البصيرة اعلم بالله
سبحانه من نبيه موسى عليه الصلاة والسلام حيث علم المعتزلي
مما يجب له ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه
وسلم مع ان المقصود من بعثة الانبيا عليهم الصلاة والسلام الدعوة
الى العقايد الحقه والاعمال الصالحة وفي الاتيان بلفظ نفس
تنصيص على ان الاستدلال بالاية من جهة سؤال الرؤية وهو يشير
الى ان في الاية دلالة من جهة اخرى وهي انها تضمنت تعليق
الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن فالرؤية المعلقة به امر ممكن
فيستدل بالاية من وجهين كما تقرر في محله وقد علمت بما قررناه
الى هنا جملة ما استدل به المصنف كاصله على الوقوع وعلى الجواز
نقلا واما الاستدلال عقلا فلانه اي النظر الى الرب تعالى امر قد دل
العقل على جوازه لانه غير مود الى محال فوجب بهذه الدلالة ان لا
يعدل عن الظاهر اي ظاهر لفظ النظر في قوله تعالى الى ربها ناظرة
اذ العدول عنه اي عن الظاهر انما يجوز عند عدم امكانه لا مع
امكانه وذلك اي كونه غير مود الى محال لان الرؤية اي لان الرؤية

نوع

نوع كشف وعلم للمدرك بصيغة اسم الفاعل بالمرئي يخلقه الله تعالى
اي يخلق هذا النوع من الكشف والعلم عند مقابلة الحاسة له
اي للمرئي بالعادة اي بحسب ما جرت به عادته تعالى فجاز عقلا
ان تخرق هذه العادة بان يخلق هذا القدر من العلم بعينه
من غير ان ينقص منه قدر من الادراك خلقا كما بينا من غير مقابلة
بين الباصرة والمرئي بجهة اي في وجه معها اي مع تلك المقابلة
مسافة خاصة بين الحاسة والمرئي الكاين في تلك الجهة ومن غير
احاطة بمجموع المرئي وقد اشار المصنف بقوله من غير ان ينقص منه
قدر من الادراك الى ان مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على الزيادة
على الادراك الذي هو علم جلي كما قدمناه اول هذا الاصل هو العلم
الذي لا ينقص منه قدر من الادراك واشار بقوله من غير مقابلة
بجهة الى دفع قول المعتزلة كالحكما ان من شرايط الرؤية مقابلة المرئي
للباصرة في جهة من الجهات وبقوله معها مسافة خاصة الى رد
قولهم ان من شرايط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك
الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر
بطل ادراكه بالكلية ولذا لا يرى باطن الاجفان واشار بقوله
واحاطة بمجموع المرئي الى نفي كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئي
لتكون ممتنعة في حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون
به علما والحاصل انه يجوز عقلا ان يخلق القدر المذكور من العلم في
الحي على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة الى اخره وعبر بقوله
مجموع تنبيها على انه اذا ثبت ان المجموع المركب من اجزائنا مثلا يرى

دون احاطة فالذات المنزهة عن التركب والتناهي والحد والجهة
اولى بان تنفك رويتها عن الاحاطة وقد استدل المصنف لجواز
الروية من غير مقابلة واحاطة بوقوع امور ثلاثة الاول والثالث
منها لجوازها دون مقابلة والثاني لجوازها من غير احاطة فالاول
ما تضمنه قوله كما قد يخلقه والجار والمجرور في موضع الحال من
المفعول وهو قوله هذا القدر من العلم اي جاز ان يخلقه دون
ان ينقص منه قدر من الادراك من غير مقابلة مشبها ما قد يخلقه
تعالى لمن يشا من غير مقابلة لهذه الحاسة اي البصر اصلا كما وقع
لنبيه عليه الصلاة والسلام فقد روي عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال لهم اي للصحابة المصلين معه سووا صفوفكم فاني
اراكم من وراء ظهري وهو في الصحيحين من حديث انس بلفظ
اتموا صفوفكم فاني اراكم من وراء ظهري وللبخاري عن انس
اقيمت الصلاة فاقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه
فقال اقيموا صفوفكم وتراصوا فاني اراكم من وراء ظهري وللنسائي
انه كان صلى الله عليه وسلم يقول استووا استووا استووا فوالذي
نفسي بيده اني اراكم من خلفي كما اراكم من بين يدي ففي ايراده بلفظ
روي الدال على التمريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر
الثاني ما تضمنه قوله وكما انا نرى السما اي ومشبها رويتنا السما
فانا نراها ولا نحيط بها فالجار والمجرور في محل نصب حالا ثانية
بنا على تعدد الحال مع واو العطف اذ عطفا على الحال والامر الثالث
ما تضمنه قوله وكما يرانا الله اي وحال كون ذلك القدر من العلم

المسمى

المسمى بالروية مشبها في كونه دون مقابلة رويته الله ايانا فانه تعالى
يرانا من غير مقابلة في جهة باتفاقنا نحن وانتم معشر المعتزلة والروية
نسبة خاصة بين طرفي راء ومراى اي بين راء ومرئي هما طرفاها
اي متعلقاها فان اقتضت اي فان فرض ان تلك النسبة تقتضي عقلا
اي من جهة العقل بان يحكم العقل باقتضائها كون احدهما اي
احد طرفيها في جهة باعتبار تعلقها بان يفرض ان تعلقها لا يصح
عقلا الا كذلك اقتضت كون طرفها الاخر كذلك اي في جهة لاشتراكهما
في التعلق عقلا فاذا ثبت بوفاق الخصمين عدم لزوم ذلك اي
انه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على الكون في الجهة في احدهما
اي احد طرفيها لزم في الطرف الاخر مثله لاشتراكهما في التعلق
وكان ذا الثابت عقلا بوفاقهما نقيض ما فرض فثبت انتفا ما فرض
والا اي وان لا يكن ذلك بان فرض اللزوم في احد الطرفين وعدمه
في الاخر فتحكم اي فهو تحكم محض ويقال في الاستدلال على جواز
الروية ايضا كما جاز ان يعلم الباري سبحانه من غير كيفية وصورة
جاز ان يرى كذلك اي من غير كيفية وصورة لما قلنا انفا ان الروية
نوع علم خاص يخلقه الله تعالى في الحي غير مشروط بمقابلة ولا غيرها
مما ذكر وقوله وحصول المسافة والمقابلة الى اخره جواب سوال
تقديره ان الروية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة
والمسافة بين الراي والمرئي وحصول الاحاطة اي احاطة الرائي
ببعض المرئيات وحصول ادراك ورائه اي صورة المرئي فليكن في الغائب
كذلك وانه باطل لتنزه الباري تعالى عن ذلك فانتفت الروية في حقه

لانتفا لازمها و تقرير الجواب منع الملازمة وسنده ان حصول المسافة
والمقابلة والاحاطة والصورة ثم اى هنالك يعني في الروية
في الشاهد لاتفاق كون بعض المريات كذلك اى تتصف بالمقابلة
على المسافة المخصوصة وبالاحاطة به وبالصورة لكونه جسما لا
لكونها اى الامور المذكورة معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى
روية لثبوته اى ذلك النوع المسمى روية مع انتفايها اى مع انتفا
الامور المذكورة على ما بيناه بالاستدلال السابق والمعلول لا يثبت
مع انتفا علته والا لم تكن علة له والله اعلم الاصل
العاشر العلم بانه تعالى واحد لا شريك له اعلم ان المصنف
ذكر اولا ان الركن الاول ينحصر في عشرة اصول هي العلم بامور
عشرة ومقتضى التطبيق بين اجماله وتفصيله ان يصدر كل اصل منها
بلفظ العلم كما صنع حجة الاسلام ولعل اقتصار المصنف على الترجمة
بالعلم في الاول الاول والاصل العاشر دون الثمانية التي بينهما
ايثارا للاختصار واعتمادا على التصريح بذلك في محل الاجمال
مع الاستدراك اولا واخرا بان المقصود العلم فان قلت لم اخر
المصنف كاصله التوحيد مع انه المقصود الاهم الذي دعا اليه
الانبيا عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد هو اعتقاد
الوحدانية في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من
الوجود والقدم وساير ما عقد له الاصول السابقة اوصافا للباري
سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها ليعلم
ما توحد به ذاته تعالى عن ساير الذوات من الازلية والابدية

والارج

والتعالي عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم يقدم
التوحيد على الكلام في الاستوا والروية قلت لان الكلام في ذلك
تتمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها واعلم ايضا ان الوحدة تطلق
بمعنى انتفا قبول الانقسام وبمعنى انتفا التشبيه والباري تعالى
واحد بكل من المعنيين ايضا اما الاول فلتعاليه عن الوصف
بالكمية والتركب من الاجزا والحد والمقدار واما الثاني فاصله
انتفا المشابه له تعالى بوجه من الوجوه حتى يستحيل ان يوجد
واجبان واكثر وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الاصل لا
ثباتها بالدليل استدل لاثباتها الامام الحجة حجة الاسلام الغزالي
بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فقال وبرهانه
فساق الاية ثم قال وبيانه اى بيان البرهان وهو الاية فرجع
الضمير في عبارة الحجة البرهان وهو الاية وفي عبارة المصنف
هو قوله تعالى الى اخره وهو الاية فالمعنى فيهما واحد والمراد
على كل منهما بيان وجه دلالتها وهو انه لو كانا اثنين يعني لو
فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالوهية التي منها
الارادة وتمام القدرة واراد احدهما امرا فالثاني اذ كان
مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا
ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته
كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن
الها قاهرا انتهى وفي نسخ الاحيا هنا قادرا بدل قاهرا وهذا
الذي ذكره حجة الاسلام ابتدا التقرير برهان التوحيد لا للزوم

الفساد المذكور في الاية فليس بيانا للاية وانما بيانها بيان
لزوم الفساد على تقدير التعدد وذلك ان نقول بل ما ذكره
المحشي بيان للاية وتقرير له لانها برهان التوحيد المحرر وف
المعروف ببرهان التمانع بناء على ما في الاية من الاشارة اليه كما سيأتي
التنبيه عليه في كلام العلامة العلاء البخاري وانما يكون ابتداء
للتقرير بالنظر الى عبارة الاية فان معناها لزوم الفساد
بتقدير التعدد وها نحن نقرره فنقول الكلام في اثبات التوحيد
اما ان يكون مع الملي او مع غيره وهل المراد بالملي من اتبع ملة نبي
من الانبياء وهو معناه المشهور او المراد به من اعتقد حقيقة
ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملايم لكلام المصنف
هو الثاني فاما الملي فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام
على التقدير المشار اليه في الاية اي تقدير تعدد الاله اذ هو
يعني الملي قاطع بان الله تعالى اخبر بوقوعه مع التعدد
وما اخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف
في خبره تعالى واما غيره اي غير الملي فيلزمه ذلك ايضا اي يلزمه
القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد جبرا
اي من جهة الجبر اي القهر له بمحاجة ثبوت الملة اي كونها
حقا فان المعجزات الباهرة التي منها القران الكريم الباقي اعجازه
على وجه الدهر ادلة قاطعة على حقية الملة قاهرة للخصم لا يستطيع
ردها فتم ذلك والاشارة الى اخبار الله تعالى بوقوع الفساد
بتقدير التعدد اي بالمحاجة بمجموع امرين ثبوت الملة ثم اخبار

الله

الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة او علما
عطف على قوله جبرا اي او القطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد
من جهة علم توجبه العادة والعلوم العادية يحصل بها القطع
كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه اي الجبل الذي
عهدناه حجرا الان اي حال غيبتنا عنه لم ينقلب ذهبا مثلا
فهي اعني العلوم المستندة الى العادة داخلة في مسمى العلم المأخوذ
فيه عدم احتمال النقيض فقوله والعلوم مبتدأ خبره قوله
داخلة ولذا اي ولدخول العلم العادي في مسمى العلم اجيب عن
ايراد خروجه عن تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها تمييزا
لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فانه قد ورد كذا اورد
على تعريفهم العلم بذلك انه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية
وهي المستندة الى العادة كالعلم بحجرية الجبل في المثال السابق
لاحتماله النقيض لجواز خرق العادة مع انه اي العلم العادي
علم داخل في مسمى العلم ومعدود من اقسامه وقوله بان الاحتمال
متعلق بقوله اجيب اي اجيب عن الايراد المذكور بان احتمال
النقيض فيه اي في العلم العادي بمعنى انه لو فرض العقل خلافه
لم يكن ذلك الفرض فرض محال لان تلك الامور العادية ممكنة
في ذواتها والممكن لا يستلزم في شي من طرفيه محالا وذلك الا
حتمال بهذا المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع لان الواقع
الان خلاف الممكن فرضه لان الاحتمال المنافي لهذا الجزم هو ان
يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال

كما فى الظن او المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشأ ضعف
ذلك التميز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده
الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد فى التعريف لا الاحتمال بالمعنى
الاول فانتفوا فيه اى فى العلم العادى ثبوت الجزم والمطابقة
للواقع والموجب واعنى بالموجب العادة القاضية التى لم يوجد
قط خرمها وهى احد اقسام الموجب فى قولهم فى تعريف العلم
انه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب اذ الموجب الذى
يستند اليه الجزم اما حس وعقل وعادة وذلك اى ما ثبت فيه
الجزم والمطابقة والموجب هو معنى العلم القطعى بان الواقع
كذا فيحصل اى فبسبب العادة التى لم يوجد قط خرمها يحصل
لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الالهة
لان العادة المستمرة لم يعهد قط اختلالها فى ملكين مقتدرين
فى مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للاخر فى كل
جليل وحقير من الامور بل تابى نفس كل منهما دوام الموافقة
وتطلب الانفراد بالمملكة والقهر للاخر فكيف بالالهين
فالالهة اى والحال ان الاله يوصف باقصى غايات التكبر كيف
لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الاخر كما اخبر
الله سبحانه بقوله ولعلا بعضهم على بعض هذا امر اذا
توصل لا تكاد النفس تخطر للمتامل نقيضه اصلا فضلا
عن اخطار رفضه اى فرض النقيض مع الجزم بان الواقع هو الطرف
الاخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعى لا تردد فيه بوجه وانما

غلط

التى

غلط من قال غير هذا بان قال ان الاية حجة اقناعية من قبل
اى من جهة انه اذا اخطر بالبال النقيض اعنى دوام اتفاقهما
لم يجد مستحيلا فى العقل وبنى ما ذكرناه فيما مر انفا من انه
لم يوخذ من مفهوم العلم القطعى استحالة النقيض بل
الماخوذ فيه مجرد الجزم الكاين عن موجب بان الطرف الاخر
المقابل للنقيض هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل
وقوعه وبهذا ظهر ان الاية حجة برهانية تحقيقية لا اقناعية
والله سبحانه الموفق للصواب وعن ظهور دخوله فى العلم
بما ذكرنا اى بسبب ما قررناه انفا نشا انكر بعض الناس القايل
بان الملازمة اقناعية او ظنية ونحوه فان بعض معاصرى
المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى قد صدر منه
تشنيع بليغ على قوله فى شرح العقايد ان الاية حجة اقناعية و
الملازمة عادية اى لا عقلية والمعتبر فى البرهان الملازمة العقلية
واستند هذا المعارض فى تشنيعه الى ان صاحب التبصرة كفر
ابا هاشم بقدحه فى دلالة الاية وما تقدم من كلام شيخنا المصنف
يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة فى البرهان ودعوى
اعتبارها ووجهه ان المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول
والملازمة العادية تحصله واعلم ان العلامة المحقق الزاهد علا
الدين محمد بن محمد بن محمد البخارى الحنفى تلميذ المولى سعد الدين
قدس الله تعالى سرهما قد اجاب عن الاعتراض والتكفير بما رايت
ان اسوقه بلفظه لاشتماله على فوايد قال رحمه الله تعالى لا فاضة

فى الجواب على وجه يرشد الى الصواب يتوقف على ما اورده حجة الاسلام
رضى الله عنه مما حاصله ان الادلة على وجود الصانع وتوحيده
تجرى مجرى الادوية التى يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم
يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان
افساده اكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية
اذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان الافساد للعقايد بالادلة
اكثر من اصلاحها وحينئذ يجب ان لا يكون طريق الارشاد
لكل احد على وتيرة واحدة فالمومن المصدق سماعا او تقليدا
لا ينبغى ان تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبى صلى الله عليه وسلم
لم يطالب العرب فى مخاطبته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق
بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدى او بيقين برهانى
والجافى الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على
الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف
والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى
فهم البرهان العقلى المفيد للقطع واليقين ينبغى ان يتلطف
فى معالجتهم بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة
اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن ادراكها لان الاهتدا
بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به الا الآحاد
من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم
لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس ابصار الخفافيش
بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل

وفى

وفى مثل هذا قيل • فمن منح الجهال علما اضاعه • ومن منع المستوجبين فقد ظلم
واما الفطن الذى لا يقنعه الكلام الخطابى فتجب المحاجة معه
بالدليل القطعى البرهانى اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى ان
التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة
من العامة والخاصة وان النبى صلى الله عليه وسلم مامور بالدعوة
للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك
الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدى معهم الا الادلة
الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التى الفوها وحسبوا
انها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة القطعية
البرهانية التى لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة
على ما بينه الامام الرازى فى عدة آيات من القرآن وعلى الادلة
الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق
العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير بذلك قوله
ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة واشارة
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اما الدليل الخطابى
المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض
بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى ان لزوم
فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان
الاختلاف ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد
لزوم عادى وقد اشار اليه الامام الرازى حيث قال اجرى الله
تعالى الممكن اى الاختلاف مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على

ذوى العقول السليمة انما يكون في نفس الامر لازما وقطعيا
بجعل الجاعل وتسميته اياها برهانا ودليلا قطعيا زعما ان تسميته
قطعيا وبرهانا صلابة في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين
هيهات هيهات فان ذلك مهرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين
لا يحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعيا لاشتمال القران على الادلة
القطعية العقلية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة
النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق
العبارة واما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق
الاشارة فهو برهان التمانع القطعي باجماع المتكلمين المستلزم
لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما او عجز احدهما على ما بين
في علم الكلام وكلاهما محالان عقلا على ما بين فيه ايضا لا التمانع
الذي تدل عليه الاية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا
وقد يكون خطابيا ولا ينبغي ان يتوهم ان كل تمانع عند المتكلمين
برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لا ينافي
خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد
المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز
الالهين المفروضين او عجز احدهما والفساد المدلول عليه
بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فاين
احدهما عن الاخر وحينئذ لا ينبغي ان يتوهم انه يلزم من انتفا
جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة
بنا على انه يستلزم امتناع تعدد الالهة عقلا فيلزم منه انتفا

جواز

جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفا جواز الاتفاق
على طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه
امتناع التعدد عقلا وانما يستلزم عادة والاستلزام العادي
لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتامل ثم ذكر بقية الجواب
وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة لمن قال ان دلالة الاية
ظنية ونحو ذلك ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه من كلام شيخنا
وجه رد قول هذا المجيب ان الاية دليل خطابي اي ظني واعلم
انه قد وقع للمولى سعد الدين في اخر شرح العقايد ما ينافي
بظاهره كلامه في اوايله ويوافق كلام شيخنا فانه قال في الكلام
على المعجزة ما نصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه
بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور
المعجزة الى اخر كلامه وهو مبسوط واضح والله تعالى ولي الهداية
والتوفيق الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة
اصول حاصل ستة منها العلم بانه تعالى قادر عالم حي مريد
وهذه الاصول الستة هي في ترتيب حجة الاسلام الاربعة الاولى
والثامن والتاسع فانه عقد الاصل الاول للعلم بانه تعالى
قادر والثاني للعلم بانه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى
حيا والرابع للعلم بكونه تعالى مريدا وعقد الاصل الثامن لبيان
ان علمه تعالى قديم والتاسع لبيان ان ارادته تعالى قديمة وقد
قرر المصنف ما تضمنه الاصلان الاولان بقوله لما ثبتت وحدانيته
في الالوهية تعالى وتقدس ثبت استناد كل الحوادث اليه

تعالى والالوهية الاتصاف بالصفات التي لاجلها استحق ان يكون
معبودا وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له في شي
منها وتسمى خواص الالوهية ومنها الايجاد من العدم وتدبير
العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل
من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها اليه فكل حادث
من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة
على النظام الذي لا اختلال فيه والارضين وما فيها وما عليها
من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخر ونحو
كل ذلك مستند في وجوده الى الباري سبحانه وهو اي الشان
ان هذه الحوادث مشاهد لنا منها كمال الاحسان في ايجادها من اتقان
صنعها وترتيب خلقها وما هديت اليه الحيوانات من مصالحها
واعطيته من الالات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارعة
التي يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه
وقد كثرت على ذلك مجلدات ويستلزم ذلك اي استناد وجودها
اليه تعالى كمال الاحسان في ايجادها قدرته تعالى اي ثبوت
صفة القدرة له وهي صفة تؤثر على وفق الارادة ويستلزم
ذلك ايضا علمه تعالى بما يفعله ويوجده والعلم بهذا الاستلزام
فيها ضروري ولكن ينبه عليه بان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا
عذبة رشيقة تدل على معاني دقيقة علم بالضرورة ان كاتبه المنشي
له عالم بتاليف الكلام والكتابة قادر عليهما وينضم الى هذا
اي الى ثبوت العلم له تعالى بدليله السابق انه هو الموجد افعال

المخلوقات

المخلوقات كما سياتي بيانه في الاصل الاول من الركن الثالث فيلزمه
اي يلزم مما ذكر من المنضم والمنضم اليه علمه بكل جزئي جزئي خلافا
للفلاسفة في قولهم انه تعالى يعلم الكليات وانه انما يعلم الجزئيات
على وجه كلي لا على الوجه الجزئي وهو باطل اذ كيف يوجد ما لا
يعلمه وقد ارشد الى هذا الطريق قوله تعالى الا يعلم من خلق
وسنبين معنى صفة العلم في حقه تعالى وههنا تنبيهات
ثلاثة احدها ان في قوله وهو مشاهد منها كمال الاحسان
تنبيها على ان حكمنا بانها كذلك هو بحسب ما نشاهده بابصارنا
وبصائرنا بان تدركه عقولنا ووصل اليه افهامنا حتى نقضي بانه
غاية الاحسان عندها لا بمعنى انه لا يمكن في مقدورات الباري
تعالى ما هو ابدع منها كما هو طريقة الفلاسفة لان العقيدة ان
كلا من مقدوراته ومعلوماته لا تتناهى كما صرح به حجة الاسلام
في العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة اهل السنة والجماعة من كتاب
الاحيا وتكرر في الاحيا فما وقع في بعض كتب الاحيا ككتاب
التوكل مما يدل على خلاف ذلك فانه والله اعلم صادر عن ذهول
عن ابتنائه على طريق الفلاسفة وقد انكره الايمة في عصر حجة
الاسلام وبعده ونقل انكاره عن الايمة الحافظ الذهبي في
تاريخ الاسلام الثاني ان معنى كونه تعالى قادرا انه يصح منه
ايجاد العالم وتركه كما يدل عليه ما قدمناه من ان القدرة صفة
تؤثر على وفق الارادة فليس شي من ايجاد العالم وتركه لازما لذاته
بحيث يستحيل انفكاكه عنه الى هذا ذهب المليون وقد انكر ف

الفلاسفة القدرة بهذا المعنى فقالوا ايجاده العالم على النظام الواقع
من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وليس هذا خلافا منهم فى تفسير
القادر بانه الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الا انهم زعموا
ان مشية الفعل الذى هو الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم
ساير الصفات الكمالية لتوهمهم ان ذلك وصف كمال الثالث ان
متعلق العلم اعم من متعلق القدرة فان العلم يتعلق بالواجب
والممكن والممتنع والقدرة انما تتعلق بالممكن دون الواجب
والممتنع هذا تقرير ما تضمنه الاصلان الاولان واما ما تضمنه
الاصل الثالث فقد قرره بقوله والعلم والقدرة اى الاتصاف
بهما بلا حياة اى بلا اتصاف بها محال وليس معنى الحياة فى حقه
تعالى ما يقوله الطبيعى من قوة الحس ولا قوة التغذية ولا القوة
التابعة للاعتدال النوعى التى تفيض عنها ساير القوى الحيوانية
ولا ما يقوله الحكما وابو الحسين البصرى من ان معنى حياته تعالى
كونه يصح ان يعلم ويقدر بل هى صفة حقيقية قايمة بالذات
يقتضى صحة العلم والقدرة والارادة ولا يخفى ما سبق من تنزيهها
عن كونها كيفية او عرضا وكذلك كل صفة من صفات ذاته
تعالى وتقدس ثم قال لاثبات صفة الارادة وهى ما تضمنه
الاصل الرابع كل صادر عنه تعالى من الممكنات فى وقت من الاوقات
كان من الممكن صدوره قبله اى صدور ذلك الصادر بدله
فى ذلك الوقت او صدوره هو اى ذلك الصادر بعينه فى وقت
اخر قبل ذلك الوقت الذى صدر فيه او بعده فتخصيصه بذلك الوقت

او

اى صدوره فيه دون الممكن الاخر ودون ما قبل ذلك الوقت
وما بعده لا بد من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين
والوقتين مناسبة كاينة على السواء عن ايجاده متعلق بقوله
يصرف اى يصرف اى لا بد من كون ذلك التخصيص لمعنى يصرف
القدرة عن ايجاد ذلك الممكن فى غير ذلك الوقت او ايجاد غيره
اى غير ذلك الممكن بدله فى ذلك الوقت فالعطف فى قوله او
غيره على الضمير المجرور وهو الها فى ايجاده دون اعادة الجار وقوله
الى تخصيصه متعلق بيصرف ايضا اى لمعنى يصرف عن ايجاد ذلك
الممكن فى غير ذلك الوقت او ايجاد غيره فيه الى تخصيص ذلك
الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص ولا يعنى بالارادة
الا ذلك المعنى المخصوص فهو اى ذلك المعنى الذى عنيناه
بالارادة صفة حقيقية وجودية قايمة بذاته توجب تخصيص
المقدور دون غيره بخصوص وقت ايجاده دون ما قبله وما
بعده من الاوقات وكل من العلم والارادة قديم وهذا
ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع ونبه عليه المصنف
بقوله والعلم متعلق ازلا بذلك التخصيص الذى اوجبته الارادة
وهو كما انها تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده كما ان الارادة
فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث باوقاتها ولا يتغير العلم
ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد كما ينبه عليه قوله لم يحدث
له تعالى علم بحدوث الحادث اى بسبب حدوثه ولا حدث له تعالى
ارادة بحسب كل مراد وما زعمه جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من ان

علمه تعالى بان هذا قد وجد وذاك قد عدم حادث وما زعمته الكرامية
من ان ارادته تعالى حادثة قايمة بذاته كل منهما باطل لبطلان كونه
تعالى محلا للحوادث وقدم تقريره و حدوث الارادة باطل ايضا
للزوم افتقار الارادة الحادثة الى ارادة اخرى وافتقار
هذه الاخرى الى ثالثة ويتسلسل هذا الافتقار اذ لا يمكن حدوث
بعض الارادات بلا ارادة تخصصها بخصوص وقت ايجادها مع
ان المقتضي لثبوت صفة الارادة ذلك الخصوص و هو يعني
الخصوص ملازم للحدوث لا ينفك عنه لما مر من انه لا بد لكل
حادث من مخصص له بخصوص وقت ايجاده والفرض ان تلك
الارادة حادثة بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها فيلزم
التسلسل المحال وايضا المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم
عزوب العلم اى ذهابه بالغفلة عنه فلو فرض عدم العزوب كان
فرض علم بان زيدا يقدم عند كذا كعند طلوع الشمس فلم يعزب ذلك
العلم بل استمر بعينه الى قدومه عند كذا كطلوع الشمس مثلا كان
قدومه معلوما بعين ذلك العلم وعلم الله تعالى بالاشيا قديم
فاستحال لقدمه عزوبه لانه عدمه وما ثبت قدمه استحال عدمه
لما تبين في صفة البقا فاعلم انه يوخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق
ازلا بالتخصيص الذي اوجبته الارادة ان وقوع الشي تابع لتعلق
العلم ازلا بوقوعه فان قيل هذا معاكس لما اشتهر من قولهم العلم
تابع للوقوع قلنا لا تعاكس لان معنى قولنا ان الوقوع تابع للعلم
ان حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومراد القايل

بان

بان العلم تابع للوقوع ان العلم بوقوع الشي في وقت معين تابع لكونه
بحيث يقع فيه فالعلم بمثابة الحكاية عنه والحكاية تابعة للمحكي
ولهذا الاعتبار فالمعلوم اصل في التطابق والعلم تابع له فيه
الاصل الخامس والاصل العاشر في ترتيب حجة الاسلام
جمعهما المصنف هنا لتعلق الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر
بما تضمنه كل من الخامس ومن الاصول الستة السابق ذكرها فالاصل
الخامس انه تعالى سميع بصير بلا جارحة لا حدقة ولا اذن كما انه
تعالى عليم بلا دماغ وقلب لا كالعلم المخلوق المختلف في محله اهو
الدماغ ام القلب ولا كالسمع المخلوق الذي هو قوة مودعة في
مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهوا الموصل
لها الى الحاسة وتاثر الحاسة ولا كالبصر المخلوق الذي هو قوة
مودعة في العصبتين المجوفتين الخارجتين من الدماغ بل المراد
بالعلم صفة وجودية قايمة بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع
صفة وجودية قايمة بالذات شانها ادراك المسموعات وان خفي
والمراد بالبصر صفة وجودية قايمة بالذات شانها ادراك كل مبصر
وان لطف يرى منه تعالى خفايا الهواجس والاوهام والمراى
موضع الروية والهاجس ما يخطر بالبال والوهم بمعناه فهو في الحكم
الوهم من خطرات القلب وجمعه اوهام ويسمع منه صوت ارجل
النملة الصغيرة المسماة بالذرة على الصخرة الملسا والمسمع بفتح ميمه
الموضع الذي يسمع منه وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد
وصفه تعالى بهما فيما لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم

ضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى الاستدلال عليه
كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف كاصله
بقوله لانهما صفتا كمال وقد اتصف بهما المخلوق فهو تعالى احق
بالاتصاف بهما من المخلوق والا لزم ان يكون للمخلوق من صفات
الكمال ما ليس للخالق وقال تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم
على قومه وقد الزم ابراهيم عليه الصلاة والسلام اباه آزر الحجة
بقوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فافاد ان عدمهما اي
عدم السمع والبصر نقص لا يليق بالمعبود فكان اللائق ان يحذف
قوله من المخلوق لان افعل التفضيل المقترن بال يمتنع الاتيان
معه بمن كما تقرر في العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان
على العلم او راجعتان اليه ذهب الجمهور من اهل السنة الى الاول وذهب
فلاسفة الاسلام وابو الحسين البصري والكعبي الى الثاني وهو الذي
عول عليه المصنف لكنه عبر بالصفة على طريق اهل السنة فقال
واعلم انهما يعني صفتي السمع والبصر يرجعان الى صفة العلم وليستا
زائدتين عليه لما قدمنا في الكلام على رؤية الباري تعالى من ان
الرؤية نوع علم ونقول هنا السمع كذلك وههنا تحقيق وهو انهما
وان رجعا الى صفة العلم بمعنى خاص زائد الاثبات صفة العلم اجمالا
لا يغني في العقيدة عن اثباتهما تفصيلا بلفظيهما الواردين في الكتاب
والسنة لانا متعبدون بما ورد فيهما وقدمنا ان الرؤية تشتمل على
مزيد ادراك والسمع مثلها والى هذا التحقيق يشير قول المصنف
ان الرؤية نوع علم والسمع كذلك مع قوله بعد ذلك سميع بسمع بصير

بصفة

بصفة تسمى بصرا ففي ذلك تنبيه على انه لا بد في الايمان بهذين النوعين
تفصيلا والاولى كما في شرح المواقف بناء على انهما صفتان زائدتان
على العلم ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان
بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما وهنا
انتهى الكلام في الاصل الخامس وقد شرع المصنف في الاصل السادس
وهو ان له تعالى صفات زائدة على ذاته فقال ثم انه تعالى سميع
بسمع وبصير بصفة تسمى بصرا وعبر في البصر خاصة بذلك دفعا
لسبق الوهم الى العين من اطلاق البصر وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة
ومريد بارادة وحي بحياة خلافا للفلاسفة والشيعة في نفيهم
الصفات الزائدة على الذات واسنادهم ثمرات هذه الصفات الى
الذات وللمعتزلة في نفيهم زيادة صفة العلم وصفتي السمع والبصر
وقولهم عالم بذاته لا بصفة زائدة وسميع بذاته كذلك وبصير
بذاته كذلك وانما اثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات
لانه تعالى اطلق على نفسه هذه الاسماء في كتابه وعلى لسان
نبيه خطابا لمن هو من اهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم
ذات له علم ومن قدير ذات له قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة
تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات بل يستحيل عندهم
اي عند اهل اللغة عليم بلا علم كاستحالته اي كاستحالة علم
بلا معلوم او كاستحالة عليم بلا معلوم فلا يجوز صرفه عنه
اي عن معناه لغة الا لقاطع عقلي يوجب نفيه اي نفي معناه لغة
ولم يوجد فيه اي في ايجاب نفي المعنى اللغوي ما يصلح شبهة فضلا عن

وجود **دليل** واعلم انا وان اثبتنا الصفات زايدة على مفهوم الذات
فلا نقول انها غير الذات كما لا نقول انها عين الذات لان الغيرين
هما المفهومان اللذان ينفك احدهما عن الاخر في الوجود بحيث
يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر وكل من الذات المقدسة
وصفاتها لا يتصور انفكاك احدهما عن الاخر والله اعلم

الاصل السادس والاصل السابع انه تعالى
متكلم بكلام قديم قايم اي باق ابدي **بذاته** لا يفارقها
وقد عقد حجة الاسلام الاصل السادس في كونه تعالى متكلما والسابع
في كون كلامه قديما ومما يدل على المدعى وهو كونه تعالى متكلما
اجماع الرسل عليهم الصلاة والسلام فانه قد تواتر عنهم انهم
كانوا ينسبون له الكلام فيقولون انه تعالى امر بكذا ونهى
عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فيثبت المدعى
فان قيل صدق الرسل موقوف على تصديق الله اياهم اذ لا
طريق الى معرفته سواه وتصديقه تعالى اياهم اخبار عن كونهم
صادقين والاخبار كلام خاص له تعالى فقد توقف صدقهم
في اثبات كلامه تعالى وذلك دور قلنا لا دور
لان تصديقه تعالى اياهم باظهار المعجزة على وفق دعواهم
فانه يدل على صدقهم ثبت الكلام بان كانت المعجزة من جنسه
كالقران الذي نعلم اولا انه معجز خارج عن طوق البشر ثم نعلم
به صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر
واثبات صفة الكمال له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كساير
الصفات

الصفات فهو متكلم بكلام **ليس بحرف ولا صوت هو تعالى به**
اي بذلك الكلام **طالب** لفعل او ترك **مخبر** لعباده بما كان
وما يكون بالنسبة الى وقت وجودهم **اما انه** يعني الكلام
الذي هو صفة له تعالى **قديم فلانه** يمتنع قيام الحوادث بذاته
تعالى وقوله هو به طالب مخبر اشارة الى ان الكلام متنوع في
الازل الى امر ونهي وخبر واستخبار ونداء والاولان والرابع
والخامس انواع للطلب وتنوعه هذا لا ينافي كونه واحدا لانها
ليست انواعا حقيقية انما هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب
تعلقه بالاشيا فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على
وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء اخر او على وجه
اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واعلم ان كلامه النفسي
لا يوصف بانه متبعض ولا متجزء ولا يوصف بانه عبري ولا سوري
ولا عربي انما العبري والسوري والعربي هو اللفظ الدال
عليه ثم المخالف في صفة الكلام فرق منهم مبتدعة الحنابلة
قالوا كلامه تعالى حروف واصوات تقوم بذاته وهو قديم
وبالغوا حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا
عن المصحف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكرامية فانهم
وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انه
حادث لكن قالوا قايم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى
عما يقولون ومنهم المعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف
يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ وجبريل او الرسول وهو حادث

عندهم خلافا للحنابلة وهذا الذى قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل
نقول به ونسميه كلاما لفظيا ولكننا نثبت امرا وراء ذلك وهى
المعنى القايم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة فهو قديم
قايم بذاته وهو غير العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام
ولا يختلف ذلك المعنى النفسى وغير العلم اذ قد يخبر الرجل بما لا
يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه واعلم ان قولنا ان العبارات
تختلف باختلاف الازمنة يوخذ منه الجواب عن سوال المشهور
وهو انه قد ورد الاخبار فى كلام الله تعالى بلفظ المضى كثيرا
نحو انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون والاخبار بلفظ المضى
عما لم يوجد بعد كذب والكذب محال عليه تعالى والجواب ان اخبار
الله تعالى لا يتصف ازلا بالماضى والحال والمستقبل لعدم
الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات
فيقال قام بذات الله تعالى اخبار عن ارسال نوح مطلقا
ذلك والاخبار موجود ازلا باق ابدا فقبل الارسال كانت
العبارة الدالة عليه انا نرسل وبعد الارسال انا ارسلنا فالتغير
فى لفظ الخبر لا فى الاخبار القايم بالذات وهذا كما نقول فى علمه
تعالى انه قايم بذاته تعالى ازلا كالعلم بان نوحا مرسل وهذا العلم
باق ابدا فقبل وجوده علم انه سيوجد ويرسل وبعد وجوده
علم بذلك العلم انه وجد وارسل والتغير فى المعلوم لا فى العلم كما
يوخذ مما مر فى الكلام على العلم والارادة واعلم ان المصنف
استدل على قدم الكلام على طريق التنزل او لا منبها على التنزل

امرا

امرا بقوله فكيف الى اخره فقال لو لم يمتنع قيام الحوادث
به وقام بذاته معنى فتردد نا فى قدمه وحدوثه فيه ولا
معين لاحدهما وجب اثبات قدمه اى قدم ذلك المعنى لان
الانسب اى الراجح هو الانسب بالقديم من حيث هو قديم قدم
صفاته اذ القديم بالقديم انسب من الحادث بالقديم لا تحادهما
فى وصف القدم ولانا لا اصل فى صفات القديم من حيث
هو قديم عدم الحدوث فكيف لا يجب اثبات قدم المعنى القايم
بذاته اذا ابطل قيام الحوادث به بادلته المبينة فى محالها
فقد وجب المقتضى لثبوت قدم المعنى القايم بذاته تعالى وهو ما
ذكره من الاستدلال ثم انه لا مانع من قدم كلامه النفسى تعالى
واذا ثبت وجود المقتضى وانتفا المانع ثبت المدعى وقد بين
المصنف انتفا المانع بقوله اذ يعقل قيام طلب التعلم بذات
الاب من ابن سيولد له قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه
اى الولد وعلمه بما قام بابيه من ذلك الطلب بان خلق الله تعالى
له علما بما فى قلب ابيه من الطلب صار ذلك الولد مامورا به
اى بذلك الطلب الذى قام بذات ابيه ودوام وجوده الى وقت
علم الولد به فان قيل القايم بذات الاب العزم على الطلب و
تخيله لا نفس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلب منه
شى محال قلنا المحال طلب تنجيزى لا معنوى قايم بذات من هو
عالم بوجود المطلوب منه واهليته وكلامنا فيه والعلم بهما كاف
فى اندفاع الاستحالة فليعقل قيام الطلب الذى دل عليه قوله

تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى ازلا ومصير موسى عليه الصلاة
والسلام مخاطبا به اى بذلك الطلب بعد وجوده اى بعد وجود السيد
موسى وخلق معرفته به اى بذلك الطلب اذ سمع اى وقت سماع السيد
موسى كذلك الكلام القديم وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى
عليه المصنف ويتعدى بنفسه اخرى عن الاول سمع الله لمن حمده
ومن الثانى قد سمع الله قول التى تجادلك هذا قول امام السنة
الشيخ ابى الحسن على بن اسماعيل الاشعرى اعنى كون الكلام النفسى
مما يسمع فقد اختلف اهل السنة فى كون الكلام النفسى مسموعا
فذهب الاشعرى الى ان السماع يتعلق بكل موجود كما يتعلق الروية
به والكلام النفسى موجود قاسه اى قاس الاشعرى سماع
الكلام النفسى الذى ليس بصوت ولا حرف على روية ما ليس
بلون تماشيا الزم به من خالفه من اهل السنة لاتفاقهم على
جواز الروية ووقوعها فى الاخرة قال فكما عقل روية ما ليس
بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت وهو لا يكون
الا بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضى ابو بكر الباقلانى
واستحال الامام ابو منصور الماتريدى سماع ما ليس بصوت
وهو الذى ذهب اليه الاستاد ابو القاسم الاسفراينى ولا يتحقق
ما يصلح ان يكون محلا للخلاف بينهما وبين الاشعرى لانه اما ان
يفرض الكلام فى الاستحالة عقلا فلا يتاتى انكار امكان الخلق
للقوة السامعة ادراك الكلام النفسى او يفرض فى الاستحالة
عادة ولا يتاتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل قد شاق صاحب

التبصرة

التبصرة من عبارة الماتريدى فى كتاب التوحيد ما يقتضى جواز
سماع ما ليس بصوت ثم قال فيجوز يعنى الماتريدى سماع ما ليس
بصوت انتهى والخلاف انما هو فى الواقع للسيد موسى فانكر الماتريدى
سماعه الكلام النفسى وعنده اى الماتريدى سمع موسى عليه الصلاة
والسلام صوتا دالا على كلام الله تعالى وعند الاشعرى انه عليه
الصلاة والسلام سمع الكلام النفسى قال تعالى وكلم الله موسى تكليما
والحمل على الاسناد الحقيقى ممكن كما مر ولا موجب للعدول عنه
وعلى هذا فاختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر وعلى ما قاله
الماتريدى خص موسى به اى باسم الكليم المفهوم من قول المصنف
كلام لانه اى سماعه الصوت على وجه فيه خرق للعادة اذ هو
سماع بغير واسط الكتاب والملك ذكره الماتريدى بمعناه فى كتاب التاويلات
ويوافقه ظاهر قوله تعالى نودى من شاطئ الوادى الايمن فى البقعة
المباركة من الشجرة وهو اى ما ذهب اليه الماتريدى اوجه عند المصنف
قال لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت
وادراك ما ليس صوتا قد يخص باسم الروية وقد يكون له الاسم
الاعم اعنى العلم مطلقا عن التقييد بمتعلق ولمن انتصر للاشعرى
ان يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة
المودعة فى مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك ما ليس بصوت
خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من ذلك بل فى كلام ابى منصور
السابق نقله عن كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك وقد علمت
مما قدمناه انه لا يتحقق فى اصل المسئلة خلاف وان الخلاف

في الواقع للسيد هو سى وبعد اتفاق اهل السنة من الاشعرية والماتريدية
وغيرهم على انه تعالى متكلم بكلام نفسي هو صفة له قايمة به
لم يزل تعالى متكلما به اختلفوا في انه تعالى هل هو متكلم
بصيغة الفاعل من كلم المضعف بوزن كرم لم يزل مكلما فعن
الاشعري ونعم هو تعالى كذلك قال الله تعالى وكلم الله موسى
تكليما وعن بعض اهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن
اكثرهم اى اكثر اهل السنة او اكثر متكلمي الحنفية لا قال المصنف
وهو عندي حسن فان معنى المكلمية لا يراد بها هنا نفس الخطاب
الذي يتضمنه الامر والذي يتضمنه النهي كاقتلوا المشركين
لا تقربوا الزنى لان معنى الطلب يتضمنه اى يتناوله ذلك
الخطاب وهو قسمان الطلب الذي يتضمنه الامر والطلب
الذي يتضمنه النهي فلا يختلف فيه اى في ان ذلك الخطاب
ليس تكليما بل هو تكلم كما مراد هو اى ذلك الخطاب داخل في الكلام
القديم الذي به البارى تعالى متكلم وانما يراد به اى بمعنى
المكلمية اسماع لمعنى اخلع نعليك مثلا ولمعنى وما تلك بيمينك
يا موسى وحاصل هذا عروض اضافة خاصة للكلام القديم
باسماعه لخصوص بلا واسطة كما قاله الاشعري وبلا واسطة
معتادة كما قاله الماتريدي ولا شك في انقضاء هذه الاضافة
بانقضاء الاسماع فان اريد به غير هذين الامرين فليبين
حتى ينظر فيه والله سبحانه اعلم والتحقيق ان الذي يثبته
الاشعري المكلمية بمعنى آخر غير الامرين اللذين ذكرهما المصنف وهو

مبنى

مبني على اصل له خالفه فيه غيره وبيان ذلك ان المتكلمية والمكلمية ماخوذان
من ان الكلام باعتبار قيامه بذات البارى تعالى وكونه صفة له وهذا
محل وفاق واما المكلمية فماخوذة عند الاشعري من الكلام القايم
بذاته تعالى لكن باعتبار باعتبار تعلقه ازلا بالمكلف بناء على ما ذهب
اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب ازلا بالمعدوم الذي سيوجد وشدد
ساير الطوايف النكير عليهم في ذلك فالاشعري قايل بالمكلمية
بمعنى تعلق الخطاب في الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل
ينفونها بهذا المعنى ويفسرونها بالاسماع المذكور فقد ظهر ان المكلمية
عند الاشعري بمعنى سوى الامرين اللذين ذكرهما المصنف وبالله التوفيق
فان قيل اعتراضا على مذهب الاشعري المتعلق ينقطع بخروج
المكلف عن اهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع
قلنا المنقطع التعلق التنجيزي وهو حادث اما الازلي فلا
ينقطع ولا يتغير لما قدمنا في الكلام على الاخبار القايم بالذات
من ان التغير في اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعلوم
لا في العلم فانه يوخذ من ذلك ان التغير في متعلق الكلام وتعلقه
التنجيزي لا في التعلق المعنوي الازلي واما قيامه تتميم لقوله اول
هذا الاصل اما انه قديم اى واما قيام الكلام بذاته سبحانه
وتعالى ازلا فلانه تعالى وصف نفسه بالكلام في قوله تعالى
قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله وقلنا يا ادم ومواضع اخرى كثيرة
والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه لا
من اوجد الحروف في غيره كما صرح الشاعر وهو الاخطل فقال

ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا
فما ذهب اليه المعتزلة من ان التكلم في حقه تعالى ايجاد الاصوات والحروف
في جسم مخالفة للغة من غير ضرورة تلجيهم الى مخالفتها ثم لا شك في اطلاق
الكلام على من قام به الحروف فلغة هكذا عبارة المتن والمراد
اطلاقه في ضمن اطلاق المتكلم والاوضح ان يقال لا شك في اطلاق
الكلام على ما قام بالمتكلم من الحروف لغة اما مجازا واما حقيقة
وهو اى كون الاطلاق حقيقة اقرب من كونه مجازا لان المتبادر
من قولك تكلم زيد ونحوه ككلام زيد وزيد متكلم لغة اى من جهة
اللغة هو تلفظه بالحروف المنتظمة والتبادر علامة الحقيقة
فيكون الكلام حينئذ مشتركا لفظيا او مشتركا معنويا مشككا
بكسر الكاف لا متواطيا وقوله بناء متعلق بقوله مشككا يعنى ان
القول بانه مشكك مبنى على ان الكلام مطلقا هو اعم من كل الكلام
اللفظي والكلام النفسي واما كونه مشككا فلان اللفظي اولى
باطلاق الكلام عليه لانه فيه اشهر وكونه مشتركا معنويا مشككا
هو الاوجه لان الاطلاق في كل من المعنيين يكون حقيقة مع
وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق التكلم
اعم من كون ذلك المتعلق معنى نفسيا او لفظيا بخلاف الاشتراك
اللفظي فان الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التعدد
والاصل في الاطلاق الحقيقة وليس في قوله اى الشاعر وانما
جعل اللسان على الفواد دليلا ما يوجب اى يقتضي ان اسم
الكلام عندهم مجاز في اللفظي وهذا النفي ظاهر بادنى تامل

في علامات الحقيقة والمجاز اذ اللفظي يتبادر عند اطلاق لفظ الكلام
والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم من كون اللفظي دليلا
على النفسي ان يكون اطلاق الكلام على اللفظي مجازا وكيف
كان اطلاق اسم الكلام على المعنيين سوا كان بالاشتراك المعنوي
او اللفظي او الحقيقة والمجاز لا بد في مفهوم المتكلم من قيام
المعنى الذي هو الطلب والاخبار بنفسه ولو تلفظ لان
التلفظ فرع قيام ذلك المعنى بالنفس وفرع العلم به والفرق
بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به وجداني لانك تجد الفرق
بين طلب نفسك الشيء وعلمك بذلك الطلب ثم هو اى قيام
ذلك المعنى بالنفس وصف كمال ينافي الافة التي هي العجز عن ادارة
المعنى في النفس فوجب اعتقاد انه تعالى متكلم بهذا المعنى وهو قيام
المعنى المسمى بالكلام النفسي بذاته المقدسة تعالى واما كونه متكلما
بالمعنى الاخر اى اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى على تقدير
الاعمية اى كون الكلام مطلقا من اعم اللفظي والنفسي فيجب
نفيه عنه تعالى لامتناع قيام الحوادث به تعالى والقول
بان الحروف قديمة كما قاله الحشوية وبعض الحنابلة مكابرة
للحس لا يلتفت اليه للاحساس بعدم السين لانا ندرك بواسطة
الحس عدم السين قبل البا اى قبل تمام التلفظ بالبا في بسم الله
الرحمن الرحيم ونحوه من الالفاظ المنتظمة الحروف بحسب فيها بعدم
الحرف الثاني من الكلمة قبل تمام التلفظ بالاول والله ولي التوفيق
والهداية الركن الثالث العلم بافعال الله تعالى ومداره على عشرة

اصول وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسيلة اختلف فيها
مشايخ الحنفية والاشاعرة تلك المسيلة في صفات الافعال
التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق
والمحيي والمميت والمراد بها صفات تدل على تاثير وتلك الصفات
لها اسما غير اسم القدرة تسميتها لها باعتبار اسماء اثارها والكل
اي كل تلك الصفات يجمعها اسم التكوين بمعنى انه راجعا تحته وصدقه
على كل منها فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم الذي يدل
على تلك الصفة الخالق والصفة الخلق او كان ذلك الاثر رزقا
فالاسم الذي يدل على تلك الصفة الرازق او الرزاق والصفة
الترزيق او كان ذلك الاثر حياة فهو اي الاسم الذي يدل على تلك
الصفة المحيي والصفة الاحيا او كان ذلك الاثر موتا فهو اي الاسم
الدال على الصفة المميت والصفة الاماتة ورجوع الكل الى صفة
واحدة هي التكوين كما ذكر المصنف هو ما عليه المحققون من الحنفية
خلافا لما جرى عليه بعض علما ما وراء النهر منهم من ان كلا منها صفة
حقيقية ازلية فان في هذا تكثيرا للقدما جدا فادعى متاخرو
الحنفية من عهد الشيخ ابي منصور الماتريدي وهلم الى عهد
المصنف انها اي الصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات
قديمة زائدة على الصفات المتقدمة المعقود لها الاصول
السابقة وليس في كلام ابي حنيفة واصحاب المتقدمين
تصريح بذلك سوى ما اخذوه يعني المتاخرين من قوله يعني
قول ابي حنيفة كان تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق

فان

فان هذا صريح في قدم الخلق وقدم الرزق وسياتي من كلام
ابي حنيفة تحقيق رجوع القدم الى صفة القدرة وذكروا له
اي لما ادعوه من قدم الصفات الراجعة الى التكوين وزيادتها
اوجها من الاستدلال منها وهو عمدتهم في اثبات هذا
المدعى ان الباري تعالى مكون الاشيا اي موجدها ومنشيها
اجماعا وهو اي كونه تعالى مكون الاشيا بدون صفة التكوين
التي المكونات اثار تحصل عن تعلقاتها محال ضرورة استحالة
وجود الاثر بدون الصفة التي بها يحصل الاثر كالعلم بلا علم
ولا بد ان يكون صفة التكوين ازلية لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى وقد اجيب بان ذلك اعني استحالة وجود الاثر
بدون الصفة انما يكون في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة
ولا نسلم ان التاثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من
اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر
الى صفة القدرة والارادة لا الى صفة زايدة عليهما ومنها وجوه
اخرى في الاسئلة المعروفة مع الاجوبة في المطولات والاشاعرة
يقولون ليست صفة التكوين على فصولها اي تفاصيلها
سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق
هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بايصال
الرزق كذا وقع في المتن ان التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق
تعلقها وكان اللائق الجريان فيهما على منوال واحد وكذا في غيرهما
من فصول صفة التكوين كان يقال على المنوال الاول والترزيق صفة

القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق وعلى القول الثانى فالتخليق
تعلق القدرة بايجاد المخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق وهذا
هو اللائق بطريق الاشاعرة لانهم قايلون بان صفات الافعال حادثة
لانها عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة وما ذكروه
يعنى مشايخ الحنفية فى معناه اى فى معنى التكوين الذى هو لفظ يجمع
صفات الافعال من انها صفات تدل على تاثير الى اخره ما سبق
عنهم لا ينفى هذا الذى قاله الاشاعرة ولا يوجب كونه اى كون
صفة التكوين مع فصولها صفات اخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة
بما ذكر من ايجاد المخلوق وايصال الرزق ونحوهما والى الارادة
المتعلقة بذلك ولا يلزم فى دليل لهم من الاوجه التى استدلوا بها
ذلك الامر من نفى ما قاله الاشاعرة وايجاب كونها صفة اخرى
واما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر اذ لم يثبت التصريح
به عن احد منهم فيما نعلمه بل فى كلام ابى حنيفة نفسه رضى الله
عنه ما يفيد ان ذلك على ما فهمه الاشاعرة من هذه الصفات
على ما نقله عنه الطحاوى قال اى الطحاوى نقلا عنه ما نصه
وكما كان تعالى بصفاته ازليا كذلك لا يزال عليها ابديا ليس
منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد
اسم البارى له معنى الربوبية ولا اى والحال انه لا مربوب
موجود ومعنى الخالق ولا اى والحال انه لا مخلوق موجود وكما انه
محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق
قبل انشائهم ذلك بانه على كل شى قدير فقوله ذلك بانه على كل

شى قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق
فافاد ان معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه اى الاسم الذى
هو الخالق فى الازل بسبب قيام قدرته تعالى عليه اى على الخلق
فاسم الخالق والحال انه لا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق
من الازل وهذا هو ما يقوله الاشاعرة لا خلافه والله الموفق
واعلم ان اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق
ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرازق ونحوه واما فى قول ابى حنيفة
كان خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق فمن قبيل اطلاق
المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر فى مبادى اصول
الفقه وقد وقع فى البحر للزركشى ان اطلاق الخالق والرازق
ونحوهما فى حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان
قلنا صفات الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة وفيه بحث
لان قوله وان قلنا الى اخره ممنوع عند الاشعرية القايلين بحدوث
صفات الافعال انما يلايم كلامه طريق الماتريدية القايلين
بقدمها فان قيل لو كان مجازا لصح نفيه وقولنا ليس خالقا
فى الازل امر مستهجن لا يقال مثله قلنا استهجانه والكف عن
اطلاقه ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع ابدا وكلامنا فى
الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى اوجد المخلوق
فى الازل حقيقة فلانه يودى الى قدم المخلوق وهو باطل الاصل
الاول العلم بانه تعالى لا خالق سواه فهو سبحانه الخالق لكل
حادث جوهرا او عرض على اختلاف انواعه كحركة كل شعرة وان دقت

وكل اى وكل كل قدرة لكل حيوان عاقل او غيره وكل فعل اضطرارى
كحركة المرتعش والنبض اى وكالنبض وهو حركة العروق الضوارب
بالبدن او اختيارى كافعال الحيوانات المقصودة لهم واتى
بضمير العاقل فى قوله قدرتهم تغليبا واصله اى دليله يعنى دليل اعلم
بانه سبحانه الخالق لكل حادث نقلى وعقلى فالدليل من النقل
قوله تعالى خالق كل شئ وقوله تعالى وخلق كل شئ فقدره
تقديرا وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول
ابراهيم عليه الصلاة والسلام لهم حين كانوا ينحتون الاحجار
بايديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة
مع جعل ما مصدرية كما ذهب اليه سيبويه اى موصولا حرفيا لا
يحتاج الى عايد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لو جعلت موصولا
اسميا والمعنى على المصدرية والله خلقكم وخلق عملكم ولا منافاة
فى ذلك للانكار كما يزعمه المعتزلة فان قول المصنف ولا يمتنع
انكاره الى اخره اشارة الى سؤال من طرف المعتزلة اورده صاحب
الكشاف وغيره منهم والى جوابه محصل السؤال ان معنى الآية انكار
السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه بايديهم والحال
ان الله خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافى هذا
الانكار اذ لا طباق بين انكار عبادة ما ينحتون وبين خلق
عملهم وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع
المصدرية اذ المعنى عليها اتعبدون ما تنحتون منحوتا تنحتونه
بعملكم مما والحال ان الله تعالى خلقكم وخلق عملكم الذى به يصير

المنحوت

المنحوت منحوتا فقد ظهر الطباق وحينئذ اى حين اذ جعلت مصدرية
الاستدلال بها اى بالآية ظاهر للتصريح بان العمل وهو الفعل مخلوق
او هو اى لفظ ما موصول اسمى يحتاج الى عايد ويكون التقدير
وخلق الذى تعملونه فحذف العايد المنصوب بالفعل والموصول
الاسمى من ادوات العموم فيشمل فى الآية نفس الاحجار المنحوتة
والافعال طاعات كانت او معاصى واعنى بالفعل هنا الحاصل
بالمصدر لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى لم نرد
بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع لما سياتى
من انه امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج فلا يتعلق به الخلق
بل نريد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الايجاد والايقاع اى ما
يشاهد من الحركات والسكنات مثلا والفعل بهذا المعنى هو متعلق
التكليف كالصوم والاكل والشرب والصلاة اذ هى عبارة عن
قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة وذكر واهل العربية يقولون
للمصدر المفعول المطلق لانه هو المفعول بالحقيقة لانه الذى
يوجده الفاعل ويفعله وهو بنا على ارادة الحاصل بالمصدر
لان الامر الاعتبارى وهو الفعل بمعنى الايجاد والايقاع لا
وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب اجراوها اى الآية على عمومها
للاحجار المنحوتة والافعال وبالله التوفيق هذا تقرير كلام
المصنف والتحقيق ان عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو
معمولهم ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فمال المعنى فيهما واحد
لان التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه او الشئ الذى

تعلقه ودعوى عموم الآية للاعيان ممنوعة لان الاعيان ليست
معمولة للعباد بمعنى ايجادهم ذواتها انما هي معمولة فيها التحديد والتصوير
وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القايل عملت الجرة معمولها مجاز والمعنى
الحقيقي هو انه حوله بالنحت والتصوير الى الصورة فلا يتاتى شمول
ما للاعيان بناء على انها موصولة سيما على القول باستعمال اللفظ
في حقيقته ومجازه والدليل من العقل على انه سبحانه الخالق
لكل حادث لا قصور لها عن شيء منه لان المقتضي للقادرية هو الذات
لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية
هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان
المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات في اقتضاء القادرية
على السوا فاذا اثبت قدرته على بعضها ثبت قدرته على كلها والا
لزم التحكم فوجب اضافتها اي اضافة الحوادث كلها اليه
سبحانه بالخلق فوجب اضافتها اي اضافة خلقها اليه لما مر
انه لا خالق سواه وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه
اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز
فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة
الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة
ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكما والا لم
يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدورية تعالى
كما يقوله الخصم اذ المعتزلي يقول جاز ان يكون لخصوصية بعض
المعدومات الثابتة المتميزة مانعا من تعلق القدرة والحكيم يقول

جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى هذين التقديرين
لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوا ولما كان هذا
الاستدلال لا يخلو عن ضعف لابتنا دليله على امر مختلف فيه
يمنعه الخصم اشار المصنف الى ذلك بقوله ويؤيده اي يؤيد
هذا الدليل العقلي في افعال غير العقلا اي يقويه ويقربه
بالنسبة اليها استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما
يصدر عنها من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما يعجز
عنه بعض العقلا من نسج العنكبوت الذي يصل في الصفاقة الى
ان لا يتبين شيء من الخيوط الواهية التي يتركب منها وبنا النحل
الشمع على الشكل المسدس الذي لا خلا بين اضلاع بيوته ولا
خلل فيها ثم القا العسل به اولا فاولا الى ان تمتلي البيوت
ثم تختم بالشمع على وجه يجعلها في غاية من اللطف فكان ذلك
الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب
واقعا منه سبحانه وصادرا عنه دون تلك الحيوانات
التي لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها ولما قرر
ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب اهل الحق
انها مع ذلك مكسوبة للعبد خلافا للمعتزلة والفلاسفة
في زعمهم انها مخلوقة للعبد بمعنى انه المستقل بايجادها
اورد من متمسكهم سوالا وجعل الاصل الثاني في كلام حجة الاسلام
جوابا عنه فقال فان قيل لا شك انه تعالى خلق للعبد قدرة
على الافعال ولذا اي ولكون القدرة مخلوقة للعبد قايمة به

تدرك نحن معشر العباد العقلاء تفرقة ضرورية بطريق الوجدان بين
الحركة المقدورة لنا وهي الاختيارية وبين الرعدة الضرورية
اي التي تصدر دون اختيارنا وهذا من باب الاستدلال بالسبب
على المسبب ولو قيل بان ادراكنا التفرقة المذكورة بطريق الوجدان
تدل على قيام قدرة بالعبد مخلوقة لله لكان استدلالا بالمسبب
على السبب وهو هنا اقعد لان المقام مقام اثبات قدرة للعبد
بدليلها وهو ادراكنا التفرقة المذكورة بالوجدان والقدرة
ليس خاصيتها من بين الصفات الا التاثير اي ايجاد المقدور لان
القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين
على اثر واحد فوجب تخصيص عمومات النصوص السابق بعضها
بما سوى افعال العباد الاختيارية فيكونون اي العباد
مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية بقدرهم الحادثة
التي تحدث بخلق الله تعالى اياها لهم كما هو اي ذلك الاستقلال
بالايجاد راي المعتزلة والفلاسفة بلا فرق من الفريقين
غير الفرق في كيفية حدوث القدرة وهو ان قدرة العبد
حادثة بايجاد الله تعالى باختياره تعالى عند المعتزلة
لاعتقادهم كاهل الحق انه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب
بالذات وبطريق الايجاد بالذات عند تمام الاستعداد من المحل
القابل عند الفلاسفة لاعتقادهم انه تعالى عما يقولون
موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والا اي وان لا يكن العباد
مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص وكان

ايجادها

ايجادها بخلق الباري تعالى جبرا محضا اذ الفرض انه لا تاثير لقدرة
العبد اصلا في ايجادها واذا كان كذلك فيبطل الامر والنهي اذ لا
معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا يدخل تحت قدرته كان
يطلب من انسان خلق الحيوان والطيران الى السما او يطلب من
الجماد المشي على الارض فالجواب من طرف اهل السنة وهو حاصل
الاصل الثاني في كلام حجة الاسلام ان الحركة مثلا كما
انها وصف للعبد ومخلوقة للرب سبحانه لها ايضا نسبة
الى قدرة العبد فسميت اي الحركة باعتبار تلك النسبة اي نسبتها
الى قدرة العبد كسبا بمعنى انها مكسوبة للعبد وليس من ضرورة
تعلق القدرة بالمقدور ان يكون بالاختراع الذي هو خاصيتها
اي التاثير فقط اذ قدرة الله تعالى متعلقة في الازل
بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك وهي عند الاختراع
تتعلق به نوعا اخر من التعلق فبطل ان القدرة من حيث تعلقها
مختصة بايجاد المقدور لها ولم يلزم الجبر المحض كما زعم الخصم
اذ كانت الحركة المذكورة متعلق قدرة العبد داخلة في اختياره
وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ما ذكره حجة
الاسلام ولما لم يوافقه المصنف عليه قال ولقائل ان يقول
قولكم معشر اهل السنة انها اي الحركة الاختيارية تتعلق بالقدرة
وحق العبارة ان يقال قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا
على وجه التاثير فيها واذ التعلق لا على وجه التاثير هو الكسب
مجرد الفاظ لم تحصلوا لها معنى ونحن معشر اهل اللغة العربية

انما نفهم من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس
الا ادخاله في الوجود وهو ايجاده وقولكم بان القدرة الحادثة
تتعلق بلا تاثير كتعلق القدرة القديمة في الازل قلنا ممنوع
وتحقيق المقام ان نقول معنى ذلك التعلق الازلي للقدرة القديمة
نسبة المعلوم الوقوع من متعلقاتها اليها بانها ستؤثر في ايجاده
عند وقته فالبا في قوله بانها للالصاق ومدخولها محذوف
اي بمعنى انها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده
فالمضاف وقته عايد للوجود المفهوم من الايجاد وذلك لان القدرة
انما توثر وقوع الشي على وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع
الشي هو تخصيصه اي تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله
وما بعده من الاوقات والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك
لانها مقارنة للفعل عندكم معشر الاشاعرة فلم يكن تعلقها
بالفعل الا على غير ما ذكرتم اما بالتاثير كما هو الظاهر او تلبسوا
له اي لتعلقها بالفعل معنى محصلا ينظر فيه ليقبل او يرد ولو سلم
ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تاثير فيه لم
يكن كافيا في ثبوت مدعاكم بما ذكرتم من وجوب استناد
الحوادث كلها اليه تعالى بالخلق حملا للنصوص السابق بعضها
على عمومها فانما يسوغ العمل بالعموم اذا لم يجب تخصيصه وهو
هنا واجب كما بينه بقوله فالمقتضي لوجوب تخصيص تلك النصوص من افعال
العباد اي باخراج افعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر
المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي ولزومه اي لزوم الجبر

المحض

المحض مبني على تقدير ان لا اثر في الفعل لقدرة المكلف الذي
كلف بالامر بفعل والنهي عن فعل ولا يدفعه اي لا يدفع هذا اللزوم
تعلق لقدرة المكلف بالفعل بلا تاثير فيه لبناء اللزوم على نفي
اثر القدرة الحادثة ولك ان تقول قول المصنف ان الكسب
لا يفهم الا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة وكلامنا في المعنى
المسمى بالكسب بوضع اصطلاحي كما ينبي عنه كلام حجة الاسلام في
الاقتصاد فانه لما ذكر تعلق قدرة الباري بالافعال وانه
على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وانه نسبة لها اليه لا على
وجه الاختراع وان الباري تعالى يسمى خالقا ومخترعا
والعبد لا يسمى بذلك قال فوجب ان يطلب لهذا النمط من
النسبة اسم اخر فطلب فوضع له اسم الكسب تيمنا بكتاب الله
تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القران
فقد دل هذا الكلام على انه معنى اصطلح على تسميته بالكسب
وذلك لا ينافي كوننا لا نفهم بحسب اللغة من الكسب الا التحصيل
ثم لك ان تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضي وجوب تخصيص
تلك النصوص العامة باخراج افعال العباد منها ممنوع فان
لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبي
كما سيحققه المصنف ويأتي قريبا ما يوضحه لا باخراج كل فعل
من افعال العباد البدنية والقلبية واعلم ان الاشعرية لا ينفون
عن القدرة الحادثة الا التاثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة
الحادثة عندهم صفة شانها التاثير والايجاد لكن تخلف اثرها

فى افعال العباد لما ثم هو تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما حقق
فى شرح المقاصد وغيره وقد نقل فى شرح العقايد تعريفها
بانها صفة يخلقها الله تعالى فى العبد عند قصده اكتساب الفعل
مع سلامة الاسباب والالات ونقل فيه ايضا انها عند جمهور
اهل السنة شرط لوجود الفعل يعنى انها شرط عادى يتوقف الفعل
على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتاثر على المؤثر
ولهذا يظهر ان مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو
قصده الفعل وتعليقه قدرته به بان يقصده قصدا مصمما
طاعة كان او معصية وان لم يؤثر قدرته وجود الفعل لما ذكر
هو تعلق قدرة الله التى لا يقاومها شى بايجاد ذلك الفعل فان
قيل القدرة عندكم معشر الاشعرية مقارنة للفعل لا قبله
فكيف يتصور تعليق العبد اياها بالفعل قبل وجوده قلنا
لما اضطرت العادة الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة
قصد الفعل او الترك وبخلق القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة
الفعل سوا كان ذلك كفا للنفس او غيره كان وجودها مع
المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعليقها
بالفعل المباشر بان يقصد قصدا مصمما لتحقق وجودها مع
الشروع فيه اذا تقرر ذلك ظهر ان تعليق قدرة العبد التى تعلقها
شرط هو الكسب الذى هو مناط الثواب والعقاب وهذا التحقيق
لا يتوقف كلام المصنف فيما بعد لكنى رايت نقدمه هنا ليظهر ارتباطه
بكلام الخصم وكونه ردا له وفيه مع ذلك مزيد توضيح يقرب به

فهم

فهم الكسب عند الاشعرى وبالله التوفيق ان قول المصنف هنا لوجوب
تخصيص تلك النصوص بافعال العباد قد يتوهم مناقضته
لقوله فيما سبق فوجب تخصيص النصوص بما سوى افعال العباد
الاختيارية لان ذلك هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا ان
ذلك التخصيص حصل بسبب اخراج افعال العباد الاختيارية
فان النظر فيها والفرق بينها وبين الافعال الاضطرارية
ادى الى ذلك التخصيص وبالله التوفيق وما قيل لبيان ان
الفعل مكسوب للعبد تتعلق به قدرته لا على وجه التاثير ومخلوق
لله تعالى تتعلق به قدرته على وجه التاثير ايجاد الحركة
برفع ايجاد مبتدا وقوله غير الحركة خبره والجملة وما بعدها هو
المقول وهو بدل من ما قيل وما مبتدا خبره قوله فيما بعده
فاجنبى والمعنى ان ايجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك
فالايجاد هو فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبد
والعبد موصوف به حتى يشتق له اى للعبد منه اسم الحركة
وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله فلا يقال للموجد
البياض فى غيره ابيض ولا لموجد السواد فى غيره اسود ولا لموجد
الكلام فى جسم متكلم كما مر فى محله بخلاف من قام به البياض البياض
ونحوه كالسواد والكلام اذ يشتق له منه اسم فيقال ابيض واسود
ومتكلم وقوله فاجنبى هو خبر ما كما مر يعنى ان مقول قيل اجنبى عما نحن
فيه وهو التعلق لا على وجه التاثير اذ لا يتعرض هذا المقول الا لكونه
اى العبد متصفا بالعرض من البياض والسواد والكلام ونحوها بعد ايجاد

وليس مناقضا لان المراد ان
التخصيص فيما سبق حصل بها
الاهم كما مر فى افعال العباد
الاختيارية رح

غيره اياه فيه اى ايجاد غير العبد ذلك العرض فى العبد وهذا اى اتصاف
العبد بالعرض الذى اوجده غيره فيه لا يوجب دخوله اى العرض
تحت اختياره بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد فضلا
عن تعلق قدرته اى العبد به اى بذلك العرض فلم يفد المنقول
المطلوب وهو اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التاثير والايجاد
فان قيل فى اثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التاثير قام
البرهان من العقل والنقل كما تقدم فى صدر هذا الاصل على وجوب
كون كل موجود صادرا عن قدرته تعالى ابتداء بلا واسطة
وقام البرهان ايضا من العقل على وجوب تعلق قدرة العبد بافعاله
الاختيارية للعلم الضرورى للتفرقة بين حركتيه صاعدا
وساقطا بان حركته صاعدا اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية
فنقول بهما اى بالامرين اللذين قام البرهان على كل منهما وان لم
نعلم حقيقة كيفية هذا التعليق وهو الثانى منهما فانه اى علم
كيفية هذا التعليق غير لازم اذ لسنا متعبدين بتعرف مثل حقيقة
كيفيته قلنا فى الجواب حاصل هذا الذى قررتموه اعترافكم بان العلم
الضرورى بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا امر ثابت لا ارتياب
فيه ثم بعد اعترافكم بذلك ادعيتم انه اى الشان الجاء الى كونه
على خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا
تاثير وايجاد لا ندرى على اى وجه هو ملجئ وحل هذا التركيب
ان قوله الجا فعل ماض فاعله قوله اخرا ملجئ وقوله من معنى متعلق
بالمعقول وقوله من كونه بلا تاثير بيان لقوله خلاف اى ثم ادعيتم

انه

انه الجاكم ملجئ الى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على
وجه يخالف ما يعقل من معنى تعلق القدرة بمقدورها وذلك
الوجه المخالف هو ان قدرة تتعلق العبد بلا تاثير منه وايجاد
للمقدور وانكم لا تدرون كيفية ذلك التعلق والعطف فى
قوله وايجاد تفسيرى وذلك الملجئ هو براهين وجوب استناد
كل الحوادث الى القدرة القديمة بالايجاد وقد تقدم بعضها
فى صدر هذا الاصل وهو اى ما ادعيتموه من انه الجاكم الى ذلك
البراهين المشار اليها غير صحيح فان تلك البراهين انما
تلجئ لو لم تكن اى تلك البراهين عمومات لا تحتمل التخصيص
كذا فيما رايته من النسخ واللائق حذف لا بان يقال لو لم يكن
عمومات يحتمل التخصيص بان كانت غير عمومات او عمومات
لا تحتمل التخصيص ويدل لكون اللائق حذف لا انه المناسب لقوله
فاما اذا كانت اياها اى فاما اذا كانت عمومات تحتمل التخصيص
ووجد ما يوجب التخصيص فلا يلجئ البراهين المشار اليها الى
ما ذكرتم لكون الامر كذلك وهو ان البراهين المذكورة عمومات
تحتمل التخصيص لها مخصص وذلك المخصص امر عقلى هو ارادة
العموم فيها يستلزم الجبر المحض وقوله المستلزم صفة كاشفة
للجبر المحض لان من شان الجبر المحض انه مستلزم لضياع التكليف
وبطلان الامر والنهى وفى ذلك ابطال الشرائع وقد علمت مما مر
ان احتمال التخصيص لا يقتضى اسناد جميع افعال العباد اليهم وانه
يكتفى فى بيان حقيقة مذهب اهل السنة باسناد جزئى واحد فعلى

هذا وهما يضعفه رعاية احتمال التخصيص ويقوى المحافظة
على العموم ما امكن ان سياق النصوص المشار اليها فى معرض التمدح
بها فى التخصيص فليتامل ولما كان ما ذكره المصنف انما ياتى
فى النقليات لان العموم وتخصيصه من خصايص النقليات
ورد ان يقال نعم اذ يكون الملجى هو البراهين العقلية وما
ذكرت لا تعرض فيه لها واجاب عنه بقوله واما ما ذكروه
من العقليات مما موضعه غير هذا المختصر كما بينها الامام
والمواقف والمقاصد وشرحيهما فليس شى منها لازما للخصم وصحيح
مستندا للالجا المدعى على ما يعلمه الواقف عليها بادنى تامل
فيه فكيف يكون شى منها لازما ولو سلم منها ما اى دليل يلجى الى
ما ذكر من كون النقل على وجه يخالف المعقول استلزم ما ذكرنا
من بطلان التكليف وقد قدمنا ان تعلق القدرة بلا تاثير
لا يرفعه اى لا يدفع استلزامه بطلان التكليف لان الموجب للجبر
اى للقول بالجبر المحض ليس سوى ان لا تاثير اى ليس سوى قولنا
بانه لا تاثير لقدرة العبد فى ايجاد فعله اصلا وهو اى
الجبر والمراد اعتقاد الجبر باطل وملزوم الباطل باطل فلزوم
الجبر وهو موجبه يعنى اعتقاد ان لا تاثير لقدرة العبد فى ايجاد
فعله باطل ولهذا صرح جماعة من محققى المتاخرين من الاشاعرة
بان مال كلامهم هذا اى مرجع قولهم ان قدرة العبد يتعلق لا على
وجه التاثير الذى يؤول اليه اخرا هو الجبر وان الانسان مضطر
فى صورة مختار لوقوع الفعل على وفق اختياره من غير تاثير لقدرته

المقارنة له واعلم انا لما ذكرنا انفا ان ما اوردوه من متمسكاتهم
العقليات التى ظنوا احالتها استناد شى اى ظنوا انها تدل على استحالة له
استناد شى من الافعال الاختيارية الى العباد لم نسلم هذا خبر
ان اى لما ذكرنا ان ما اوردوه من العقليات لم يسلم من القدح
ونبهنا على بطلانها بالاستلزام الذى ذكرناه لم يثبت عندنا
فى حكم العقل مانع عقلى من ذلك اى من تاثير قدرة العبد فى
الفعل لانا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا ما يدل
على انتفا المانع من ذلك فانه لو عرف الله تعالى العبد العاقل
اى اعلمه افعال الخير والشر ثم خلق له قدرة امكنه بها من الفعل
لما امر به من الخير والترك لما نهى عنه من الشر ثم كلفه باتيان الخير
اى بان ياتى به ووعده عليه اى على الاتيان به الثواب وترك
الشر وكلفه بترك الشر واوعده عليه اى على الشر اذا اتى به
بالعقاب وقوله بناء متعلق بقوله كلفه اى كلفه بذلك بناء
على ذلك الاقدار اى خلق القدرة المذكورة لم يوجب ذلك
هذا جواب لو اى لو وقع ما ذكر من تعريف الامرين وخلق القدرة
والتكليف بما ذكر لم يوجب وقوع هذه الامور نقصا فى الالوهية
ليكون مانعا من القول بتاثير قدرة العبد اذ غاية ما فيه
اى ما فى وقوع الامور المذكورة انه تعالى اقدره اى اقدر العبد العاقل
على بعض مقدوراته تعالى كما انه اعلمنا معشر العباد العقلا
بعض معلوماته سبحانه تفضلا منه تعالى ولم يوجب ذلك
نقصا فى الالوهية وفاقا منا ومنكم وقوله وان كان قد يرى

اى فبطل فرق بين العلم والخلق اشارة الى سؤال لايراد جوابه اما
السؤال فهو ان يقال لم جعلكم الخلق كالعلم فيما ذكرتم قياس مع
وجود الفارق وهو ان الخلق مخصوص بالالوهية كما قال تعالى
هل من خالق غير الله بخلاف العلم فقد ورد فى الكتاب العزيز اثبات
العلم للعباد فى غير موضع وقوله لكن لا يقدح هو الجواب اى ما ابديتموه
من الفرق لا يقدح فى المقصود وهو ان اقدار العبد على بعض
المقدورات لا يوجب نقصا فى الالوهية كما ذكرنا انفا اذ كان
سبحانه غير ملجى بصيغة المفعول الى ذلك اى الى اقدار
العبد على بعض المقدورات ولا مقهور عليه ليلزم النقص
المحذور بل فعله سبحانه باختياره اى بارادته تعالى فى
قليل من المقدور لا نسبة له بمقدوراته اى الى مقدوراته
التى لا تتناهى فالبا هنا بمعنى الى كما فى قوله تعالى وقد احسن بى
اى الى وستعرف اذ ذلك القليل الذى هو محل قدرة العبد هو
العزم المصمم وقوله لحكمة متعلق بقوله فعله اى فعل تعالى
ذلك الاقدار لحكمة صحة التكليف واتجاه الامر والنهى
فان نفى تاثير قدرة العبد تستلزم بطلان التكليف وعدم
اتجاه الامر والنهى كما مر مع انه اى مع ان ذلك القليل الذى
اقدر عليه العبد من افعاله اذا اوجده لا ينقطع نسبته اليه
اى الى البارى تعالى بالايجاد لان ايجاد المكلف لها انما هو
بتمكين الله تعالى اياه منها واقداره عليها غير ان السمع
ورد بما يقتضى نسبة الكل اليه تعالى بالايجاد وقطعها

اى

اى قطع نسبة الايجاد عن العباد كقوله والله خلقكم وما تعملون
انا كل شى خلقناه بقدر هل من خالق غير الله فان قلت الفرق
الذى تقدم ذكره قادح باعتبار ان الله تعالى اخبر بانه اعلم
العباد ببعض معلوماته واخبر بانه لا خالق غيره وبانه خالق
كل شى اى موجده فلو اوجد العبد شيا لزم الخلف فى خبره تعالى
والخلف فى خبره محال تعالى قلنا نمنع لزوم الخلف فى خبره تعالى
لان خلق الشى هو الاستقلال بايجاده والعبد لا يستقل بايجاد
شى بل العزم الذى قلنا انه محل قدرته يتوقف وجوده
على خلق الاختيار للعبد والتمكين من ذلك العزم كما سياتى فلا
استقلال للعبد بشى فلا خلف فى خبر الله تعالى وقوله فلنفى
علة سابقة على ما هى علة له وهو الوجوب فى قوله وجب اى لاجل
نفى الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص اى وجب
بالدليل العقلى تخصيص عموم الكل الذى اقتضى السمع نسبته
اليه تعالى بالايجاد وهو اى ما ذكر من نفى الجبر وتصحيح التكليف
اى الحكم بصحته المتوقف ذلك على النفى المذكور لا يتوقف على
نسبة جميع افعال العباد اليهم بالايجاد اى على ان ينسب اليهم
انهم موجدون لجميع افعالهم بل يكفى لنفيه اى الجبر نسبة الفعل
الواحد وهو العزم الاتى ذكره اليهم وتقرير ذلك ان يقال جميع
ما يتوقف عليه افعال الجوارح من الحركات انما توجد بخلق الله
تعالى وكذا التروك التى هى افعال النفس لان المراد من الترك كف
النفس عن الفعل وذلك الكف فعل للنفس اذ لا تكليف الا بفعل

كما تقرر في محله والمقصود هنا ان جميع ما يتوقف عليه الترك
من الميل الى الشيء الذي يكف عنه النفس ومن الداعية التي تدعو
اليه ومن الاختيار له انما يوجد الجميع بخلق الله تعالى
وجه توقف الترك على ذلك ظاهر اذ لا يتحقق كف النفس
الا عما مالت اليه ودعت له وتعلق به الاختيار والحاصل ان
جميع ما يتوقف عليه افعال الجوارح وافعال النفوس لا تاثير
لقدرة العبد فيه وانما محل قدرته اي العبد هو عزمه
عقيب خلق الله تعالى هذه الامور في باطنه عزما مصمما
بلا تردد وتوجهه توجها صادقا للفعل اي وتوجهه للفعل
طالبا اياه توجها لا يلابسه شوب توقف وما بعد قوله عزما
مصمما كالتفسير الموضح له وهذا العزم المصمم هو محل تاثير
قدرة العبد وهو مسمى الكسب عند الحنفية فاذا اوجد العبد
ذلك العزم المصمم خلق الله تعالى له الفعل عقيبه فيكون
منسوبا اليه تعالى من حيث هو حركة لانه تعالى المنفرد بترتيب
المسببات على اسبابها ويكون منسوبا الى العبد من حيث هو زنا
ونحوه من الاوصاف التي تكون بها الفعل معصية وعلى منوال
ذلك في الطاعة كالصلاة تكون الافعال التي هي حقيقتها
منسوبة الى الله تعالى من حيث هي حركات والى العبد من حيث انها
صلاة لانها الصفة التي باعتبارها عزم العزم المصمم واعلم ان
حاصل كلام المصنف تعويل على مذهب القاضي الباقلاني وهو ان
قدرة الله تعالى تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه

من

من كونه طاعة او معصية فمتعلق تاثير القدرتين مختلف كما في
لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله
تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني
بقدرة العبد وتاثيره لتعلق ذلك بمجرد العزم المصمم على قصده
الذي لا تردد معه غير ان المصنف اوضح القول فيه ولعله انما
لم يعز ما ذكره الى القاضي لان من توجيهه ما لم يقع مصرحا به
في كلامه وان كان منطبقا عليه وانما يخلق الله سبحانه هذه
الامور في القلب يعني الميل والداعية والاختيار ليظهر من المكلف
ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة للامر الالهي او طاعة
له وليس للعلم خاصية التاثير ليكون المكلف مجبورا على
ما سبق العلم بظهوره منه لما اي لدليل عساه يتضح بعده
وقد اوضحه في اخر الاصل الثالث الذي يلي هذا الاصل
وقوله ولا خلق بلفظ المصدر عطف لجملة منفية على جملة
منفية وهي قوله وليس للعلم اي وليس خلق هذه الاشياء اي الميل
والداعية والاختيار للمكلف يوجب اضطراره الى الفعل لانه
تعالى اقدره فيما يختاره ويميل اليه عن داعية تدعوه اليه
على العزم على فعله وتركه ولا اضطرار مع الاقدار على العزم على
كل من الفعل والترك ولما كان الاقدار على العزم على فعل مع خلق
الميل اليه والداعية له ظاهرا بخلاف الاقدار على العزم على ترك
ما خلق الميل اليه والداعية له بينه بقوله اذ من المستمر اي من الامر
المعروف الذي لا يتخلف ترك الانسان لما يحبه ويختاره ودفع

شی وهو يكرهه لخوف من سطوة جبارا وحيا ممن يجله ويوثر امتثال
امره ونهيه فمن ذلك العزم الكاين بقدرة العبد المخلوقة
لله تعالى صح تكليفه اى نشاء عن ثبوت ذلك العزم صحة تعلق
التكليف بالعبد وعند ايضا صح ثوابه اى يثاب بالطاعة وعقابه
اى ان يعاقب بالمعصية وذمه بفعل ما لا ينبغى شرعا ومدحه
بفعل ما هو حسن شرعا وانتفى بطلان التكليف وانتفى الجبر
المحض وكفى فى التخصيص اى تخصيص تلك العمومات السابق
بعضها لتصحيح التكليف اى كفى لاجل تصحيح التكليف هذا
الامر الواحد الذى جعل متعلقا لتاثير قدرة العبد واعنى
بهذا الامر الواحد العزم المصمم على الفعل وما سواه اى ما سوى
العزم المصمم مما لا يحصى من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة
لله متاثرة عن قدرته ابتدا بلا واسطة القدرة الحادثة
المخلوقة المتاثرة عن قدرته تعالى والله سبحانه اعلم ومع
ذلك اى ومع ما ذكرناه من ان العزم المصمم موجود بالقدرة
الحادثة نقل ما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله
تعالى بل لا يقع هذا العزم الموصوف بالحسن الا بتوفيق منه تعالى
تفضلا لا وجوبا فان الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى
النفس ثلاثتها موانع من العزم المذكور تشبه القواسر اى تشبه
الامور الحاملة على ترك العزم قهرا القوة استيلاها على الانسان
فلا يغلب بحيث يصمم العزم على خلاف ما تدعو اليه الا بمعونة التوفيق
من الله سبحانه للعبد وليس لاحد على الله تعالى ان يوفقه لا يجب

عليه تعالى شى كما سياتى بيانه فى الاصل الرابع بل العبد اذا اعلمه الله
تعالى طريقى الخير والشر وخلق المكنة من كل منهما له فقد اعذر اليه
اى ازاح عذره منبها ازاحة العذر اليه فاعذر مضمن معنى انهى
وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو اى الخذلان اى يدعه مع
نفسه لا ينصره ولا يعينه عليها وقوله لا يسلبه هو خبر المبتدا
الذى هو عدم التوفيق وما بينهما اعتراض والمعنى ان عدم التوفيق
لا يسلب العبد المكنة اى التمكن من ذلك العزم التى خلقها له
نعت للمكنة وهذه المكنة وسياتى انها عبارة عن سلامة الاسباب
والالات غير القدرة التى ذهب اكثر اهل السنة الى انها لا تتقدم
على الفعل بل يكون معه توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى
هذه الحالة حتى قد يقال بنا على ما ذهبوا اليه ان التكليف بغير
المقدور واقع لانه اى التكليف وهو الطلب الالزامى لما فيه
كلفة يكون قبل وجود الفعل المطلوب بالضرورة لان طلب
الفعل مع وجوده طلب لتحصيل الحاصل وهو محال ومقارن
المتاخر عن شى غير موجود مع المتقدم عليه فالقدرة المدعى انها
انما تكون مع الفعل يتقدم اقترانها بالتكليف المتقدم عليه
فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفا بما لا قدرة عليه وقوله
فان المراد بيان لكون المكنة غير القدرة المذكورة وتقرير ان
المراد بتلك القدرة التى ذهب اكثر اهل السنة الى انها لا تتقدم
على الفعل هو القدرة التى يقام بها الفعل وهى قدرة جزئية
اى فرد هو جزئى حقيقى مندرج تحت مطلق القدرة الكلية تخلق

تلك القدرة الجزئية مع الفعل لا قبله وهي القدرة المستجمعة لشرايط
التاثير وهي عرض جزئي فلتتقدم على الفعل والمتاخر عنه لا اشتباه
وقولنا يقام بها الفعل تساهل في العبارة اذ المقيم للشيء
متقدم عليه وانما هي اي القدرة المذكورة معه اي مع الفعل
لا قبله اذ كان الفعل عند اهل السنة انما هو اثر قدرة الله
سبحانه وحذف لفظة كان هنا اولى من ثبوتها قال القاضي
ابو بكر ابن الطيب الباقلاني مقدم اهل السنة وهو المراد
حيثما اطلق القاضي في كتب الكلام ان الله تعالى لا يخلق
تلك القدرة الا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل اي بالنسبة
اليه بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة كالمشروط والفعل
كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد
القدرة الحادثة بلا فعل ويجوز ان يوجد الفعل بدون
قدرة حادثة اذ يجوز ان يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة
اي المسماة بالمكنة شرط التكليف مقدمة عليه ضرورة وجوب
تقدم الشرط على المشروط وهي عبارة عندهم اي عند اهل السنة
عن سلامة الالات اي الات الفعل وصحة الاسباب اي اسبابه
بناء على ان من كان كذلك اي سليم الالات وقد صحت له الاسباب
فان الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل كذا اجرى سبحانه
العادة لا يسئل عما يفعل سبحانه ومن مشايخنا معشر اهل السنة
من ذهب الى ان القدرة المقابلة للمكنة اعني المستجمعة لشرايط
التاثير بتقدم حقيقة على الفعل وبالله التوفيق الاصل

الثالث

الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا له فهو واقع بمشيئة الله تعالى
وارادته وهو عطف تفسير للمشيئة فارادته تعالى متعلقة بكل
كاين غير متعلقة بما ليس بكاين فهو تعالى مريد لما نسميه شرا من
كفر وغيره من المعاصي كما هو مريد للخير من ايمان وغيره من الطاعات
ولو لم يرده اي الشر لم يقع هذا هو المعروف عن السلف وقد اتفقوا
على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكاينات مرادة لله تعالى
ومنهم من منع التفصيل فقال لا يقال انه مريد الكفر والظلم و
الفسق لايهامه الكفر وهو ان الظلم والكفر والفسق مامور
به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو الارادة وعند الباس
يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف اي الاعلام من الشارع
ولا توقيف في الاسناد تفصيلا قالوا وما ذكرناه من صحة الاطلاق
اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الله خالق كل شي
ولا يصح ان يقال خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير
مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له ما في السموات والارض
اي ملكهما ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة
غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال الله مريد الكفر والفسق
معصية معاقبا عليها وفي قول المصنف لما نسميه شرا تنبيه على
ان تسمية بعض الكاينات شرا بالنسبة الى تعلقه بنا وضرره لنا
لا بالنسبة الى صدوره عنه تعالى فخلقه الشر ليس قبيحا اذ لا
قبيح منه تعالى لا يسئل عما يفعل وعند المعتزلة انه انما يريد
من افعال العباد ما كان طاعة وساير المعاصي والقبايح واقعة

بارادة العبد على خلاف ارادة الله تعالى فانه انما يريد عندهم عدم وقوعها
ويكره وقوعها فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر
وان وقع ويريد من الفاسق الطاعة لا الفسق كذلك قالوا اولا
في التمسك لما زعموا قال الله وما الله يريد ظلما للعباد اى ظلما مضافا
للعباد كاينا منهم مع ان الظلم كاين من العباد بلا شك فهو ليس مرادا
له تعالى ومثلها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين وقالوا
ثانيا ارادته ظلمهم اى ظلم العباد لانفسهم ثم عقابهم عليه ظلم
فهو منزه عنه سبحانه وهذا متمسك عقلي وقالوا ثالثا قال تعالى
ان الله لا يامر بالفحشاء وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقال
تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والفساد كاين والمحبة تلازم الارادة
بل ليست غيرها فالفساد ليس بمراد وعلى هذا المنوال استدلالهم
بالايتين اللتين قبلها وقالوا رابعا قال تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل العبادة والطاعة
لا المعصية وهذا التمسك بالايات المذكورة بناء منهم على تلازم
الارادة والمحبة والرضى والامر عندهم فلا يتعلق واحد منها
بدون تعلق سايرها بل لا تغاير بينها اذ هي بمعنى واحد وقوله
ولان عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق اى ان المعاصي والقبايح
واقعة بارادة العبد للايات السابقة ولان ارادة القبيح قبيحة
والامر عندهم بغير المراد والمحبوب والمرضي سفه والسفه محال على
الله تعالى وهذا متمسك عقلي وما قبله من الايات نقلي وسياتي
الجواب عن الجميع ولنا في الاستدلال على ان ارادته تعالى متعلقة بكل كاين

غير

غير متعلقة بما ليس بكاين اطباق الامة من عهد النبوة على هذه
الكلمة وهي قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فانعقد
اجماع السلف على قولنا ولنا قوله تعالى ان لو يشاء الله لهدى
الناس جميعا اى لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كما دل
عليه قوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله والاية الاتية تلوه وقوله
تعالى فلو شاء لهداكم اجمعين وقوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس
هداها وقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وهم قد شاؤا
المعاصي وفاقا فكانت بمشية الله تعالى لهذا النص المنافي لان
يشاؤا اشياء الا يشاه سبحانه وقوله تعالى فمن يرد ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا
فان هذه الاية الشريفة مصرحة بتعلق ارادته بالهداية والاضلال
وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله
يريد ان يغويكم ولهم اى للمعتزلة عن استدلالنا بهذه الايات
اجوبة ليست لازمة لنا لفسادها وعمدتهم القصوى منها حمل
المشية في هذه الايات ونظايرها على مشية القسر والالجاء وليس بشي
لانه خلاف الظاهر وتقييد المطلق من غير دلالة عليه على انهم
قد تحيروا في تفسير مشية القسر والالجاء فاضطربوا فيه وقوله
ولان عطف على مقدر دل الكلام السابق على معناه اى لما ادعيناه
من تعلق الارادة بكل كاين حق للايات السابقة ولدليل عقلي وهو
ان المعاصي لو كانت واقعة على وفق ارادة عدو الله ابليس ومن
كما لا يخفى اكثر من الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره لزم رد

ملك الجبار ذى الجلال والاكرام الى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية متكفل
بامر اهلها ويستنكف ذلك الزعيم عنها وهو اى الاستنكاف وتذكير الضمير
باعتبار ما بعده وهو ان يستمر اى يدوم مطرداً فى محل مملكته وولايته
وقوع مراد عدوه دون مراده ونسبة هذا اليه تعالى نسبة للعجز
اليه تعالى رب العالمين عن قول الظالمين علواً كبيراً والجواب عما
اوردوه متمسكا لهم من الايات اما عن قوله تعالى وما الله يريد
ظلما للعباد وما بمعناها فهو انه سبحانه نفى ارادته ظلم العباد
اى ظلمه لعباده وهو لا يستلزم نفى ارادته ظلم العباد انفسهم
فليس المنفى فى الاية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كاين ومراد
وسنذكر اننا هذا الاصل جواب قولهم ارادته الظلم اى ظلمهم لانفسهم
الى اخره وافراد قولهم هذا بجواب يقتضى كونه دليلا ثانيا مستقلا
كما سلكناه فى هذا التوضيح ويصح ان يكون مع ما قبله دليلا واحداً
واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر و
قوله تعالى والله لا يحب الفساد فهو انه تلازم بين الرضى والمحبة
وبين الارادة كما ادعوه اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه الا ترى
المريض يريد تعاطى الدواء وهو يكرهه وتعاطيه لبشاعة طعمه او مرارته
وايضا فالرضى ترك الاعتراض على الشى لا ارادة وقوعه والمحبة
ارادة خاصة وهى ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة والارادة اعم فهى
منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومؤاخذة واما عن تمسكهم
بقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشا فهو انه لا تلازم بين الامر
والارادة اذ قد يامر الامر بما لا يريده كالمعتذر لمن لامه فى ضرب عبده

مخالفته

بمخالفته امره فيامره بحضرة من لامه وهو لا يريد فى هذه الحالة المامور
به ليظهر لمن لامه صدقه فقد تحقق انفكاك الامر عن الارادة فالمعاصى
واقعة بارادته تعالى ومشيئته وعطف المشياة تفسيرى كما مر فى
عطف الارادة عليها لا بامره ورضاه ومحبته لما قررنا وقال امام
الحرمين اذ من حقق لم يكع عن القول بان المعاصى بمحبته ونقله
بعضهم بمعناه عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى لتقاربها اى الارادة
والمحبة والرضى يريد تقاربها فى المعنى لغة فان من اراد شيا او شاه
فقد رضيه واحبه وهذا التعديل نقل لكلام امام الحرمين بالمعنى
وعبارة الارشاد ومن حقق من ايمتنا لم يكع عن تاويل المحبة وقال
المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضى فالرب تعالى يحب الكفر ويرضاه
كفرا معاقبا عليه انتهت وهى ظاهرة فى ترادف الارادة والمحبة
والرضى وهذا الذى قاله امام الحرمين خلاف كلمة اكثر اهل السنة
لتصريحهم بان الكفر مراد له وانه لا يحبه ولا يرضاه وان المشياة
والارادة غير المحبة والرضى وان الرضى ترك الاعتراض والمحبة ارادة
خاصة كما بيناه انفا وبعض اهل السنة مشى على ان كلا منهما ارادة خاصة
وفسر الرضى بانه الارادة مع ترك الاعتراض وهو اى ما قاله امام
الحرمين ونقله بعضهم عن الاشعرى وان كان لو قال به اهل السنة
لا يلزمهم به اى بسبب القول به ضرر فى الاعتقاد اذ كان
مناط العقاب اى المعنى الذى علق به العقاب ورتب عليه هو مخالفة
النهى وان كان متعلقه اى متعلق النهى محبوبا كما يتضح لك فيما بعد
من هذا الاصل لكنه اى لكن ما قاله امام الحرمين ونقله بعضهم

عن الاشعري خلاف النصوص التي سمعت في كتاب الله من قوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى فان تولوا فان الله لا يحب
الكافرين ومثله اي مثل لفظ الكافرين في هذا التركيب من المشتق
الذي علق به الحكم اثباتا كان او نفيا يتعلق ما علق به من
الحكم الذي هو في الاية نفي المحبة بمبدا الاشتقاق اي المصدر وهو
هنا الكفر فيكون المعنى لا يحب كفرهم وقوله تعالى والله لا يحب
الفساد وغير ذلك من النصوص كقوله تعالى والله لا يحب المفسدين
وقوله تعالى انه لا يحب المعتدين والحكم في مثلهما يتعلق بمبدا
الاشتقاق كما مر وقد نبه المصنف في امور ايد على كلام
امام الحرمين والاكثر وهو الفرق بين المشية والارادة عند
ابي حنيفة فقال ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يدل على
جعل الارادة عنده من جنس الرضى والمحبة لا من جنس
المشياه لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم
المشياة روي عنه انه من قال لامراته شئت طلاقك ونواه
اي نوى طلاقها بهذا اللفظ طلقت ولو قال اردته او احببته
او رضيته اي اردت طلاقك او احببت طلاقك او رضيت
طلاقك ونواه اي طلاقها في كل من الصور الثلاث لا يقع عليه
الطلاق وقوله بناه استينافا وكان سايلا قال على ما ذا بنا
ابو حنيفة ما روي عنه فاجيب بانه بناه على ادخال معنى الطلب
والميل في مفهوم الارادة والرضى والمحبوب كل منهما مطلوب
ومنه يقال لطالب الكلا رايد فالطلب داخل في مفهومه وهذا

التوجيه

التوجيه لما روي عن ابي حنيفة لا ينافي القول بان كلا من الرضى
والمحبة ارادة خاصة وما دل عليه هذا النقل عن ابي حنيفة
من الفرق بين المشياة والارادة هو ايضا خلاف ما عليه الاكثر
اي اكثر اهل السنة وسيعود الكلام اليه في محله من هذا الاصل
ولم يتعرض المصنف لجواب استدلالهم بقوله تعالى وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد اجيب عنه بمنع دلالة
لام الغرض على كون ما بعدها مرادا بل معنى الاية الا لنامرهم
بالعبادة ولين سلم ولا نسلم عموم الاية للقطع بخروج من مات
على الصبى والمجنون والعام اذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة
مجملا في بقيته افراده فلا يصح دليلا عندهم فليخرج من مات على
الكفر كما يدل عليه قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس
والتحقيق ان الحصر في الاية اضافي والمقصود به ان خلقهم لعبادته
لا ليعود اليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى ما اريد منهم من
رزق وما اريد ان يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما فهموه واجيب
عن قولهم اي المعتزلة اذا اراد الظلم من العبد ثم عاقبه عليه ظلم
بالمنع اي منع كون ذلك ظلما حال كون ذلك المنع مسندا بان
الظلم هو التصرف في ملك الغير كرها من غير رضى من المالك اما
تصرف من تصرف في ملك نفسه فلا اي فليس ظلما بل هو عدل وحق
كيف كان وهذا المنع المسند بما ذكر قد يدفعونه بان صرايح العقول
دالة على ان تعذيب المملوك ذي الاحسان على ما احسن به من فعل
مراد سيده ظلم فالملك لا اثر له في نفيه اي في نفي الظلم انما

الموثر فى نفسه الجناية اى ان يكون المعاقب عليه جناية من العبد
بارتكابه خلاف المراد واجيب من طرف اهل السنة بانه اى ما ذكر
من الدفع مبنى على التحسين والتقبيح العقلى كل منهما وسنبطله
فى الاصل الخامس من هذا الركن وقد يقولون اى المعتزلة فى دفع
ما ذكر من كونه مبنيا على التحسين والتقبيح العقليين ليس
هذا الذى الذى ذكرناه من كون تعذيب المملوك على فعل مراد
سيده ظلما من محل النزاع بيننا وبينكم فى الحسن والقبح العقليين
لانه اى لان محل النزاع هو تقبيح العقل الفعل فى حكم الله
تعالى اى جزمه يعنى العقل بان حكم الله تعالى ثابت بالمنع فيما
استقبحه واما ادراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال او القبح
اى صفة نقص فلا نزاع بيننا وبينهم فى ثبوته كما سياتى اول
الاصل الخامس فيمكن ارادتهم اى المعتزلة اياه اى القبح بهذا
المعنى بل هو واجب اى متعين الارادة اذ لو حمل على التقبيح
بالمعنى الذى هو محل النزاع لكان المعنى ان حكم الله تعالى
ثابت بمنعه تعالى من التعذيب ويبعد من عاقل ان يقول ان
تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه اى يبعد ان يقول
عاقل ذلك فيكون قولهم تعذيب الفعل لفعله مراد سيده
ظلم اى صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب
حينئذ منع انه صفة نقص فى حقه تعالى وان كان صفة
نقص فى حقنا اذ لا قبيح منه تعالى لا يسئل عما يفعل غايته ان
صفة حسنة خفيت علينا وعلى تقدير التسليم فانما يكون

معرس

تعذيب العبد لفعل مراد سيده ظلما اذا كان قد امره السيد بذلك
المراد ففعله فعاقبه على فعله اما اذا كان انما امره السيد بشئ
ففعل هو غير ما امر به فلا يكون تعذيبه على ذلك ظلما فان ع
العبد امتثال سيده امر من غير التفات الى انه اى ما امره به
السيد مراده اى مراد السيد اولا اى ليس مراده من ان الارادة غيب
اى امر غايب عنه اى عن العبد لا يصل الى معرفة انها متعلقة بالمامور
به او بغيره واذا بطل تعلق العقاب بمخالفة الارادة فلم يبق منه
اى لم يبق امر صادر من العبد يصلح لترتب العقاب عليه الا المخالفة
لامره فيحسن عقابه لمخالفة الامر فما دال الظلم الى عقابه اى
العبد على فعل ما امره به السيد لا ما اراده السيد وعاد الحسن الى
عقابه اى العبد على مخالفة امره اى السيد فان قيل اذا كان
لا يقع فى الوجود الا مراده تعالى كما ذهبتم اليه وقد امر العبد بما لم
يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك
اى بما لا يقدر على فعله ثم عقابه على عدم فعله فى التحقيق ليس الا
ارادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة وهذا ايضا اى تكليفه بما لا
يقدر على فعله ثم عقابه لكونه لم يفعل ما امر فى نظر العقل
اى بالنسبة الى ما دل عليه العقل بطريق النظر غير لايق لانه
ظلم قبيح فيجب تنزيه الله الغنى عن العالمين اى عن وجودهم
وطاعتهم عنه متعلق بتنزيه اى تنزيه الله عن هذا الذى ليس
بلايق على الوجه الذى ذكرناه انفا من ان وجوب التنزيه عنه
لكونه صفة نقص فقبحه بالمعنى المتفق عليه لا بالمعنى المتنازع

فيه بيننا وبينكم قلنا قد جوز الاشاعرة عقلا تكليف ما لا يطاق
فلا يرد ما ذكرتم على اصلهم وعلى القول بانه تكليف بما لا يطاق
وان جاز عقلا فهو غير واقع وهو الراجح من القولين لهم فالتحقيق
ان عقابه اي العبد انما هو على المخالفة حال كونه مختارا غير مجبور
على المخالفة فان تعلق الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم
يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل لا اثر للارادة
في ذلك ولا في شي منه فكما انه تعالى كلف من علم منه عدم الامتثال
فوقع منه ما علمه من عدم الامتثال كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك
الوقوع الذي تعلق به العلم معنى التكليف الذي هو الطلب ولم
تظلمه بصيغة التفعيل وادله نون اي لم ينسب اليه تعالى
ظلما بذلك باتفاق منا ومنكم ومن سائر المسلمين لعدم تاثير
العلم في ايجاد ذلك الكفر المعلوم ووقوعه وفي سلب اختيار
المكلف في اتيانه بذلك الكفر واذ كان لا يوجد الا معلومه
اي ما هو معلوم له تعالى فكذا التكليف بما تعلقت به الارادة
بخلاف اذ كانت الارادة لا اثر لها في الايجاد كالعلم اي كما ان العلم
لا اثر له في الايجاد وهذا اي انتفا تاثير الارادة في الايجاد لان
الارادة صفة شانها تخصيص وجود المقدور دون غيره
من المقدورات بخصوص وقت وجوده دون غيره من الاوقات
السابقة واللاحقة ليس غير اي ليس شانها غير ذلك التخصيص
ولا يدخل هذا المفهوم بالنصب مفعول مقدم فاعله قوله تاثير
اي لا يدخل مفهوم الارادة تاثير في الايجاد بل تاثير الارادة

2

في مجرد التخصيص لما علم وقوعه فالجار والمجرور متعلق بالتخصيص
وفيه اشارة الى ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فالتاثير
في الايجاد خاصية صفة القدرة دون العلم والارادة وغيرهما من
الصفات الالهية اي القدرة انما تؤثر على وفق الارادة اعني في
الوقت الذي تعلقت الارادة بانه اي المقدور اذا وجد عن
مؤثره اي المؤثر في وجوده وهو صفة القدرة كان وجوده فيه
اي في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده والعلم الالهي متعلق
بهذه الجملة وقوله انها بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة اي متعلق
بانها ستكون اي توجد كذلك بان يوجد المقدور متعلقا للارادة
على وجه تخصيصه دون غيره بالوجود في ذلك الوقت دون ما
قبله وما بعده ومتعلقا للقدرة على وجه التاثير في وجوده
وفق تعلق الارادة ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف مما يطابق
تعلق ذلك العلم وتعلق تلك الارادة متاثرا في وجوده عن
قدرة الله تعالى على ما قررناه في الاصل السابق من ان للمكلف
اختيارا يناط به الثواب والعقاب على ما عليه اهل السنة او ان
للمكلف عزما يستقل بايجاده على ما اختاره المصنف فيما مر موصوفا
ذلك العزم بانه يصمم اي لا يبقى معه تردد وبانه يوجد الله سبحانه
عنده تحت قدرته اي قدرة المكلف الحادثة له ما صمم عليه واختاره
كما مر في الاصل السابق لا جبرا للمكلف عليه اي على ما صمم عليه واختاره
فجملة قوله يصمم في محل نصب نعتا لقوله عزما وجملة قوله يوجد
نعت ثان له وبسبب ان تعلق الارادة الالهية على حسب تعلق العلم

الالهى لزم ان ما لم يشا الله لم يكن اى انما لم يتعلق الارادة بوجوده
لايوجد فالجار والمجرور راجع الى قوله بسبب متعلق بقوله لزم وذلك
اللزوم لانه اى لانه او لكان العلم متعلقا بان كذا لا يكون لا
لا يتصور تعلق الارادة بتخصيصه بوقته اذ كانت الارادة
انما تخصص اى شانها ليس الا انها تخصص ما سيوجد بوقته
الذى يوجد فيه دون ما قبله وما بعده من الاوقات وعدم تعلقها
بوجود ممكن تابع للعلم بعدم وجوده لا موثر فى عدم وجوده
اذ العدم ليس مفتقرا الى المخصص فظهر بهذا التقدير معنى قول السلف
ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن اى ما تعلقت المشيئة ومن
الارادة الالهية بوجوده يوجد لتعلق العلم بوجوده وما لم تتعلق
المشيئة بوجوده لا يوجد لتعلق العلم بعدم وجوده وظهر
ايضا ان لا طلب فى مفهوم الارادة بناء على الفرق بينها وبين
المشيئة كما مر عن ابى حنيفة لما عرفت من ان الارادة ليس مفهومها
الا انها صفة تخصص ما سيوجد دون غيره بوقته دون ما قبله
وما بعده من الاوقات وليس فى هذا المفهوم طلب فظهر ايضا
ان المحبة فى مفهوم صفة الارادة كما قال الاشعرى وجماعة
اذ المحبة عندهم اخص من الارادة على ما تقدم معناه من انها ارادة لا يتبعها
تبعة ومواخذة بل لا يستلزمها اى لا يستلزم مفهوم الارادة المحبة
اذ الاعم لا يستلزم الاخص نعم الغالب تعلقها اى الارادة بالمحبوب
المطلوب وجوده فتقارن الارادة المحبة فى متعلقها ما فى يقع
ذلك اتفاقا اى على سبيل الاتفاق لا لزوما بحيث لا تنفك

الارادة

الارادة عن المحبة لما مر من ان الاعم لا يستلزم الاخص فعن هذا
اى عن مقارنتها الارادة المحبة فى متعلقها وقع ذلك الفرع
الفقهى عن ابى حنيفة معتبرا فى علة حكمة دخول الطلب فى مفهوم
الارادة اذ المحبوب مطلوب الوجود او للغلبة اى لغلبة تعلق
الارادة بالمحبوب ظن اللزوم بين الارادة والمحبة وهو اى ظن
اللزوم بينهما للغلبة المذكورة بعيد عن التامل اذ بالتامل يفرق
بين اللزوم والغلبة الاتفاقية فلا يشتبه احدهما بالاخر فكثيرا
ما يجد الانسان منه اى من نفسه ارادة ما يكره وجوده لامر ما
من الامور المقتضية لارادة ذلك المكروه ولو فرض ان ذلك
اى ارادة الانسان ما يكره وجوده لمصلحة اجبها كارادة الكى
تداويا لمجبة حصول الصحة التى هى مصلحة تترتب على الكى لم يخرجه
جواب لو اى لو فرض ان ارادة المكروه لمصلحة يترتب عليه لما اخرجه
ذلك عن كونه مكروها فى نفسه لان الكى عبارة عن امساس النار
البدن وهو امر مكروه فانه اى فان كونه مكروها هو الثابت فى
الواقع بالفرض اذ الفرض كونه فى نفس الامر مكروها فلا يكون
غيرها فى الواقع برفع غير اسم كان وذلك الغير كونه محبوبا اى فلا
يكون كونه محبوبا ثابتا فيه اى فى الواقع ولا يجتمعان وكذا اى
وكثيرا ما يجد الانسان من نفسه ايضا انه لا يريد وجود ما
اى امر يحبه وهو عدم ارادة وجوده وان كان ذلك لامر اى لاجل امر
يلزم وجوده لا يخرجه عدم ارادة وجوده لذلك الغرض عن كونه
محبوبا فى نفسه لغرض اى لاجل غرض انه ما زال المحبوب فكونه

محبوبا هو الثابت في الواقع فانما يستلزم الارادة الاذن والاطلاق
في وجود ما يكرهه المريد والاطلاق عطف تفسيري للاذن اذ
المراد بالاذن معنى الاطلاق وهو عدم المنع من تعلق الاختيار
بوجود ذلك المكروه وانما اطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه
تعالى وهو اي والحال انه الملك القهار وحده لا شريك له ليتم
وجه التكليف بلازميه اي بلازمي التكليف وهما الثواب
بالفعل اي بسبب الفعل المطلوب والعقاب للترك اي لاجل
الكف عن الاتيان بالمطلوب ولو كان في مفهوم صفة الارادة
طلب كانت هي صفة الكلام لكن الارادة صفة مغايرة للكلام
والقدرة والعلم شانها ما ذكرنا من تخصيص وجود المقدور دون
عدمه بخصوص وقت وجوده دون ما قبله وما بعده من الاوقات
وقول من قال الارادة والمشية صفة تنافي العجز والسهو و
تقتضي الوجود قد يتوهم انه اي القول المذكور بسبب ذكر
الاقتضاء فيه بقوله ويقتضي الوجود كذلك اي كما مر من ان في
مفهوم الارادة طلبها لان الاقتضا الطلب واصله طلب قضا
الدين ثم استعمل لمطلق الطلب فيكون كون صفة الارادة هي
صفة الكلام وليس كذلك اي ليس كما يتوهم فان الاقتضا في
تعريفه اي تعريف من عرف الارادة بانها صفة تنافي العجز الى اخره
منسوبا الى الصفة وليس ذلك الاقتضا المنسوب الى الصفة
كلاما انما هو بمعنى الاستلزام يقال اقتضى هذا المعنى كذا اي استلزمه
لعلية اي لكون ذلك المعنى علة واللازم معلولا او لا لعلية كالتلازم

بين

بين الشروط والمشروط في جانب العدم بحيث يلزم من عدم الشرط عدم
المشروط حيث يقال عدم الشرط يقتضي عدم المشروط بخلاف
ما اذا نسب الاقتضا اليه تعالى فانه بمعنى طلبه تعالى الفعل
او الكف فيكون كلاما واذا جعل الاقتضا جزء مفهوم صفة
الارادة كان منسوبا اليه تعالى فيكون ارادته هي كلامه
تعالى وقد علمت ان الارادة صفة مغايرة للكلام كما عرفتها
بخلاف ما اذا جعل الوجود مقتضاها اي مقتضى الارادة
بمعنى انها تستلزمه فاذا تعلقت الارادة بوجود شي لزم ان
يوجد بان تتعلق القدرة بوجوده وفق تعلق الارادة ثم المراد
من هذا الاقتضا ما بيناه فيما مر في كلمة ما شاء الله كان
من انها اي المشية وهي مرادفة للارادة تستلزم الوجود اي
وجود ما تعلقت به اذ كانت تؤثر تخصيصه اي تخصيص
ذلك الوجود بوقته الذي وقع فيه دون ما قبله وما بعده
من الاوقات وههنا تنبيه على امر مهم تضمنه قوله وبما ذكرنا
اي في الاصل الثاني من ان محل قدرة العبد هو عزمه المصمم
عقب خلق الداعية والميل والاختيار يبطل احتجاج كثير من
الفسقة بالقضا والقدر لفسقهم متعلق بقوله احتجاج
اي يظهر بطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث
يقولون انه بقضا الله وقدره لم يمكن بقدرتنا اذ ليس القضا
والقدر مما يسلب قدرة العزم اي فانه تم عنده خلق الاختيار
لهم فيكون بسببه سلب قدرة العزم جبرا فيصح الاحتجاج

من الفاسق به على ما اوقع من نفسه فيه من الفسق بل هو الجاعل
بايجاده ذلك العزم المصمم عند خلق الميل والاختيار كما قال
علي رضي الله عنه لذلك الشيخ الذي سأله روى الاصبغ بن
نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه بعد
انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان
بقضاء الله تعالى وقدره فقال والذي فلق الحبة وبارئ
النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا
بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله احتسب خطاي ما ارى لي
من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم
وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء
من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف
والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب
والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت لائمة
من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن والقصة بتمامها في شرح المقاصد
بل المراد به اي بالقضاء والقدر اما الخلق اي خلق الفعل المقدر
المقضي فلا يسلبه اي فلا يسلب ذلك الخلق العبد عزمه
المصمم وكسبه الذي قدمنا انه محل قدرته والعطف في قوله
وكسبه تفسيري اذ لا ينفي خلق الاعمال اي ايجادها له اياها
ذلك العزم المصمم الذي هو محل قدرة العبد وقوله واما الحكم
فتتميم لقوله اما الخلق بكسر الهمزة فيهما اي او المراد بالقضاء والقدر

حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل كما هو مراد الامام علي رضي الله
عنه لذلك الشيخ في بقية القصة فيها ان الشيخ قال لعلي
رضي الله عنه فما القضاء والقدر اللذان ساقانا الا بهما فقال
هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا
تعبدوا الا اياه ولهو اي الحكم اما ان يرجع الى صفة الكلام
ويكون العطف في قول سيدنا علي والحكم تفسير قوله الامر
اذ الامر كلام نفسي او يرجع الى صفة العلم وكل منهما اي الكلام
ولا العلم في ايجاد الاعمال بل تعلق الكلام تعلق طلب ونحوه
وتعلق العلم تعلق كشف ولا يتعلق شيء منهما تعلق تاثير كما لا
يخفى والحكم يكفي تعلقهما تعلق تاثير فاحرى ان لا يسلبا
ذلك العزم اي فيجب كون الكلام والعلم لا تاثير لهما وكون
الخلق يتعلق تعلق تاثير اكثر في الخلق بان لا يسلب
ذلك العزم والكسب الذي هو محل قدرة العبد وقوله والاعلام
بكسر الهمزة ايضا قد يراد به اي بالقضاء والقدر نحو قدرنا انها
لمن الغابرين اي اعلمنا بذلك لان قدرنا من قول الملائكة
والقدر بمعنى الخلق او بمعنى الحكم لا يصح اسناده اليهم حقيقة
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب الاية اي اعلمناهم وقضينا اليه
ذلك الامر اي اعلمنا لوطا ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين وعدي
بالى لتضمنه معنى الوحي وقد غير المصنف الاسلوب حيث لم يقل
واما الاعلام وانى بقد التقليلية للاشارة الى ان ورود القضاء
والتقدير لمراد به الاعلام قليل بالنسبة الى ورودهما مرادا بهما

الخلق او العلم والاوجه اى الاظهر توجيها انه اى القضا يرجع
الى صفة العلم لا الى صفة الكلام الا ان صح فيه اعنى فى المفهوم
مقتضيه معنى الخبر بان يصح ان يفسر لفظ القضا المتعلق به
الى وقوعه معصية خبر وهو نوع من الكلام النفسى وكذا
الاعلام اذا كان هو المراد بالقضا يرجع اليه اى الى الكلام
اذ انما يكون الاعلام عنه ناشيا عن الكلام النفسى والجار
اعنى الى فى قوله ويرجع متعلق بقوله اجابة والرجع مصدر
بمعنى الرد الى هو يرد معنى القضا الى صفة العلم اجاب العلامه
بدر الدين محمد بن اسعد التسترى تلميذ القاضى ناصر الدين البيضاوى
عن سوال اليهودى المنظوم وهو سوال نظمه بعض المعتزلة على
لسان يهودى ويقال ان الذى نظمه هو ابن البققى بموحدة وقافين
اولاهما مفتوحة وهو الذى قتل على الزندقة فى دولة شيخ الاسلام
ابن دقيق العيد وذلك حيث قال الناظم المذكور ايا علماء الدين
ذمى دينكم تحير دلوه باوضح حجة اذا ما قضى ربى بكفرى بزعمكم
ولم يرضه منى فما وجه حيلتى فاجاب ~~بسببها~~ عن هذا السوال
علماء ذلك العصر نظما ونثرا ومنهم التسترى اى اجاب نظما الى
ان قال فى جوابه فمعنى قضا الله بالكفر علمه بعلم قديم سرها
فى الجلية واظهاره من بعد ذلك مطابقا لما هو مدركه بالقدرة
الازلية وصيه التسترى حاصله اى حاصل جوابه النظم نثرا
بان قال معنى قضا الله تعالى بكفر الكافر انه تعالى علم بالاشيا
الى اخر ما هو حاصل البيت ولكن ينبغى ان يعلم ان البيت الاول

منها

منهما تفسير لمعنى القضا والثانى منهما تفسير لمعنى القدر فمعنى قضايه
تعالى علمه الاشيا ازلا بعلمه القديم واما معنى القدر فهو اظهاره
اى ايجاده تعالى بقدرته الازلية ما تعلق علمه بوجوده على الوجه
المطابق لتعلق العلم بوجوده فان قيل رجع القضا الى العلم طريق
الفلاسفة واما الاشاعرة فطريقهم رجع القضا الى الارادة
والقدر الى الخلق كما قرره السيد فى شرح المواقف فقال اعلم ان
قضا الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشيا
على ما هى عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص
وتقدير معين فى ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضا
عبارة عن علمه بما ينبغى ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن
النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى
مبدا فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها
والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العينى باسبابها على الوجه
الذى تقرر فى القضا قلنا رجع القضا الى العلم على الوجه الذى
قلناه من طريق الاشاعرة ايضا وهو مغاير لطريق الفلاسفة
المذكورة فرجعه الى العلم عند الاشاعرة على وجه سوال رجعه
الى الارادة المذكورة فى شرح المواقف بان يقال القضا
عبارة عن علمه تعالى ازلا بوجود الاشيا على ما هى عليه فيما لا يزال
وقدره اى ايجاده اياها على وجه يطابق تعلق العلم بها كما قيل
فى رجع القضا الى الارادة انه ارادته تعالى الازلية الى اخره
ما نقلناه فى شرح المواقف وقد ذكرنا ما فيه مغنى اى غنية فى ظهور

ان لا اثر للعلم وهذا امر فذكره سوى ما قدمناه يزيدك وضوحا
وهو انك لو كنت حاسبا لسير الشمس والقمر فعلمت من طريق الحساب
قبل يوم كذا ان يوم كذا المذكور يكون كسوفا اى يوم كسوف حذف
المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فلما جا يوم كذا وقع ذلك الكسوف
الذى كنت علمته هل تظن ان علمك السابق هو الذى اثر فى وجوده
لا سبيل الى ان تظن ذلك كذلك ما يقع على وفق العلم القديم
لا يؤثر العلم فى وجوده انما يقع بكسب العبد مختارا فيه وغاية
الامر ان الله جل وعلا له كمال العلم فكان علمه محيطا بكل ما يكون
انه سيكون وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم المخلوق
لهم عند الفعل وعزمهم المصمم عليه الذى هو محل قدرتهم فلا
يبطل التكليف ومن جمل القضا وجود جميع المخلوقات
فى اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها اى المخلوقات
فى الاعيان مفصلة من شارحى الطوالع للقاضى البيضاوى
لا يخلو اما ان يريد بوجودها فى اللوح المحفوظ الوجود فى
الكتابة او يريد به العلم فان اراد الوجود الخطى اى فى الكتابة
حتى يستلزم ذلك حدوث القضا لان الكتابة حادثة فهو
اى فالقضا بهذا التفسير اولى بعدم التغيير وانما قدم
المصنف الجار والمجرور على قوله اولى للاهتمام وان رد القضا
الى العلم فواجب اى فذلك الرد واجب وهو الذى ارتضاه
انفا ولما كان هذا موضع سؤال فصله المصنف باما فقال
واما قوله عليه الصلاة والسلام فحج ادم موسى لقوله اى لقول

ادم

ادم لموسى اتلومنى على امر كتبه الله على قبل ان اخلق الى اخره
فالمراد ان ادم حجه اى ظهر عليه فى المحاجة فى دفع اللوم عنه بعد
التوبة والحديث فى الصحيحين وغيرهما من حديث ابى هريرة بالفاظ
منها للبخارى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج ادم وموسى
فقال له موسى انت ادم الذى اخرجتك خطيئتك من الجنة فقال
له ادم انت موسى الذى اصطفاك الله برسالاته وبكلامه
ثم تلومنى على امر قد قدر على قبل ان اخلق فقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم فحج ادم موسى وقوله اذ المراد بيان للمقصود من الحديث
واستدلال لكونه المقصود فالمقصود اتلومنى بعد التوبة على
امر قضى قبل ان اخلق وانما حملناه على ذلك لا على اللوم على
المعصية مطلقا قبل التوبة وبعدها للاجماع على توجه اللوم
على المعصية قبل التوبة وعلى انتفائه اى اللوم بعده اى بعد
التوبة ويكون قوله اى قول ادم كتبه الله الى اخره حكاية للواقع
لا احتجاجا بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطلقا هذا الذى ذكرناه
من ان هذا حكاية للواقع لا احتجاج بالقدر وان معنى الحديث
ما حملناه عليه هو موجب الدليل بفتح الجيم اى الذى اقتضاه الدليل
وهو ما سبق من الاجماع على الامرين لان الاجماع على توجه اللوم
بعد المعصية وقبل التوبة يقتضى امتناع اجرا الحديث على
ظاهره من الاحتجاج بالقدر والاجماع على انتفا اللوم بعد
التوبة يقتضى صحة حمل الحديث على ما ذكر فان قيل حاصل ما ذكرتم
ان المعاصى واقعة بقضا الله تعالى وقدره ثم انه يجب الرضى

اى رضى العبد بالقضا اتفاقا فيجب حينئذ الرضى بالمعاصى التى
منها الكفر وهو باطل اجماعا لان الرضى بالكفر كفر اجماعا قلنا الملازمة
بين وجوب الرضا بالقضا وبين وجوب الرضى بالمعاصى ممنوعة
فلا تستلزم الرضى بالقضا الرضا بها بل يجب الرضا بالقدر
اى حكم الله تعالى الصادر عنه لا بالمقضى اذا كان منهيا عنه وهو
المعصية لان الاول اى القضا صفته تعالى وتقدس والثانى اى المقضى
متعلقها الذى منع سبحانه وتعالى ثم وجد على خلاف رضاه تعالى
على ما عرفت من الفرق بين الارادة والرضى على ما عليه اكثر اهل السنة
من غير تاثير للقضا فى ايجاده ولا سلب حكلف قدرة الامتناع
عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضا لما قدمناه فى تقرير
رجم القضا الى العلم او الى الارادة هذا تقرير ما فى المتن وهذا جواب
مشهور وقد اورد عليه انه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله انما
الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى وحينئذ فالاولى ان يجاب
بان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد اوضحه
السيد فى شرح المواقف فقال ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار
فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته
له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الاولى دون الثانية
والفرق بينهما ظاهر لانه ليس يلزم من وجوب الرضى بشى باعتبار
صدوره عن فاعله وجوب الرضى به باعتبار وقوعه صفة لشى اخر
اذ لو صح ذلك لوجب الرضى بموت الانبياء من حيث وقوعه صفة
لهم وانه باطل اجماعا وبالله التوفيق الاصل الرابع

فى بيان

فى بيان انه لا يجب على الله تعالى شى قال الامام الحجة حجة الاسلام
انه سبحانه وتعالى متفضل بالخلق وهو الايجاد مطلقا والاختراع
وهو الايجاد لا على مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود
وهو سبحانه متطول بتكليف العباد اى متفضل به عليهم حيث
جعلهم اهلا لان يخاطبهم بالامر والنهى والطول الفضل والزيادة
فالمتطول والمتفضل تفنن فى العبارة وليس الخلق والتكليف
واجبا عليه سبحانه وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك اى كل
من الخلق والتكليف لما فيه من مصلحة العباد انتهى كلام حجة الاسلام
واعلم انه اشتهر عن المعتزلة انهم يوجبون امورا خمسة اللطف والثواب
على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الاصلح للعباد والعوض
على الالام وقل من يذكر عنهم ايجاب ابتدا الخلق بعد الذى اشتهر
ذكره عنهم انه اذا خلق العبد وكلف بالبنا للمفعول فيهما وجب
اقداره على الافعال التى كلف بها وازاحة علله وكل ما كان اصلح
ما يمكن له فى الدنيا والدين او فى الدين فقط مذهبان لهم الاول
للبغداديين والثانى للبصريين وهذا هو المعبر عنه بالاصلح من جملة
الامور الخمسة التى قدمناه ذكرها قال امام الحرمين فى الارشاد بعد نقل
ما ذكرنا عن البصريين من المعتزلة من ان العبد اذا خلق وكلف الى
اخر ما ذكرنا ما نصه فقد يتوهم متوهم انه يجب عليه تعالى الابتدا
باكمال العقل لاجل التكليف وليس هذا مذهبا لهم يعنى البصريين
ولم يستوف المصنف مقصود كلام الامام ليظهر منشا التوهم وقد
نقل الامام فى الارشاد او لا عن البغداديين من المعتزلة ان ابتدا

الخلق واجب على الله وجوب الحكمة وانه اذا خلق الذين علم انه يكلفهم
فيجب اكمال عقولهم واقدارهم وازاحة عللهم ثم نقل عن البصريين
منهم انهم انكروا معظم ذلك يعني ايجاب ابتداء الخلق وايجاب
اكمال العقل كما دل عليه كلامه ونقل اجماع الفئتين البغدادية
والبصرية منهم على ان الرب سبحانه اذا خلق عبده واكمل عقله لا
يتركه هملا بل يجب عليه ان يقدره ويمكنه من نيل المراشد ثم قال
امام الحرمين ونقل اصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة
انه يجب على الله تعالى فعل الاصلح في الدين وانما الاختلاف في
فعل الاصلح في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز فظاهره يوهم زللا
فقد يتوهم المتوهم انه يجب عند البصريين الابتداء باكمال العقل لاجل
التكليف وليس ذلك مذهبا لذي مذهب منهم فالذي ينتحله
البصريون انه تعالى متفضل باكمال العقل ابتداء ولا يجب
عليه اثبات اسباب التكليف انتهى كلام الارشاد وبه يظهر
ان منشأ التوهم اطلاق اصحاب المقالات النقل عن المعتزلة
دون التفصيل الواقع في كلام الامام اولا ثم قال الحجة
حجة الاسلام في الرسالة ردا عليهم المراد بالواجب احد امرين اما الفعل
الذي في تركه ضرر اما آجل اي في الآخرة عرف بالشرع كما يقال
تجب طاعة الله او عاجل اي في الدنيا وان عرف بالعقل كما يقال
يجب على العطشان الشرب كيلا يموت ومعنى الوجوب هنا ترجح
الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك كما فسره به الحجة في
الاقتصاد واما ان يراد به الذي عدمه يؤدي الى امر محال كما يقال

وجود

وجود المعلوم اي ما تعلق علم الله تعالى بوقوعه واجب وقوعه اذ
عدمه يؤدي الى محال وهو ان يصير العلم جهلا فان اراد الخصم
وهو المعتزلي بقوله ان ابتداء الخلق مثلا واجب المعنى الاول وهو ان
في تركه ضررا آجلا او عاجلا فقد عرضه تعالى للضرر ولحوق الضرر
محال في حقه تعالى والقول به كفر وفاقا او اراد المعنى الثاني
وهو ان عدمه يؤدي الى محال فهو مسلم حيث نظر الى ابتداء الخلق و
التكليف قد تعلق العلم بوقوعه اذ بعد سبق العلم بوقوع شيء لا بد من
وجود ذلك الشيء المعلوم وقوعه او اراد الخصم بكون ابتداء الخلق
واجبا معنى ثالثا فهو غير مفهوم انتهى كلام الحجة وقد حقق المصنف
ان المعتزلة يريدون المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي الى محال
لكن ليس هو انقلاب العلم جهلا بل البخل فقال واعلم انهم يعني
المعتزلة يريدون بالواجب ما اي فعلا يثبت بتركه نقص في فطر
العقل والجار والمجرور متعلق بقوله يثبت وثبوت النقص بسبب
ترك مقتضى قيام الداعي الى ذلك الفعل وحذف متعلق النقص
للعلم به مع تعظيم جناب الباري تعالى عن ان يجري اسمه على اللسان
مع اضافة هذه الكلمة المستهجنة وهو اي الداعي ههنا كمال القدرة
الالهية والغنى المطلق مع انتفاء الصارف عن ذلك الفعل فترك
المراعاة المذكورة فيما مر بمعناها لا بلفظها وهي مراعاة ما هو اصلح
للعبد في الدين فقط او في الدين والدنيا مع ذلك اي مع قيام
الداعي وانتفاء الصارف بخل يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب ما اقتضاه
قيام الداعي اي لا يمكن ان يقع غيره لتعاليه سبحانه عما لا يليق وهذا

الذى يريدونه هو المعنى الثانى الذى ذكره حجة الاسلام فان حاصله
ان عدم الفعل يودى الى محال فى حقه سبحانه وتعالى وظاهر
تسليم الحجة رحمه الله المعنى الثانى انهم اذ اقصدوا معنى قولنا
المعلوم يجب وقوعه فهو معنى صحيح ومراده اى مراد حجة الاسلام
رحمه الله تسليم اطلاق لفظ الوجوب فقط لهذا المعنى لا تسليم
اطلاقه مع موضوعه اى مع تسليم ما وضع له عندهم وهو ان الواجب
ما يثبت بتركه نقص فى نظر العقل وهو فيما نحن فيه البخل كما
مر فان هذا عين مذهب الاعتزال وانما مراده ان ابتدا الخلق
واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وان ابتدا التكليف كذلك
لان عدم وقوعه يودى الى محال هو انقلاب العلم جهلا وهذا
غير ملاق لمقصود اهل الاعتزال والا اى وان لا يكن ذلك مراد حجة
الاسلام بان سلم لهما اطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه فى
كلامهم على ما قدمناه لزمه ان يسلم ان كل اصلح للعبد يجب وقوعه
له لان كل ما علم وقوعه للعبد فهو الاصلح له عندهم زعما منهم ان
هذا مبالغة فى تنزيه البارى تعالى اذ لا يخفى ان كل مسلم فانما
يقصد المبالغة فى تنزيه البارى سبحانه بما ينسبه اليه
فلا يمكن القول بوجوب الاصلح على الله سبحانه الا مع القول
بان كل ما وقع فى الدارين فهو الاصلح للعباد لما مر عنهم من
انه يثبت بتركه ما لم يقع منه نقص فى نظر العقل وهو محال
فى حقه سبحانه وصرح الامام يعنى امام الحرمين بفهم هذا المعنى
من كلام ابى القاسم الكعبى وهو من رؤس معتزلة بغداد وصرح

اى

اى الامام بالجهر يعنى معتزلة بغداد قالوا ان تخليد الكافر فى النار
والاغلال الاصلح لهم فى الاخرة وكذا الاصلح للفسقه عندهم
فى الدنيا ان يلعنهم ويحبط اعمالهم واذا انتهوا الى ذلك سقطت
مكالمتهم كما قال الامام فى الارشاد لان كلامهم الامر بين عناد ومكا برة
فى الضروريات تحقيقه الخلاف بيننا وبينهم فى موضعين احدهما
كون كل واقع روعى فيه الاصلح للعباد والثانى انه لو لم يكن ذلك
اى لو لم يكن كل واقع روعى فيه الاصلح للعباد بان وقع ما ليس
اصلح لهم كان وقوعه نقصا لما مر من ان المنع من الاصلح بخل
يجب تنزيهه تعالى عنه وقد علمت ان قولهم فى كل منهما خطا
لما لزم عليه من العناد ومكابرة الضرورة كما قدمناه ولزمهم
مع ذلك خطا ثالث فقالوا به وهو اى ذلك الخطا عدم قدرته
على اصلاحهم يعنى الكفار والفسقة وهدايتهم من ضلالتهم ف
لزومه لهم من قولهم بوجوب الاصلح وتفسيرهم الواجب بانه الذى
لا يمكن ان يقع غيره اذ قد كان من معلومه تخليدهم فى النار
الذى هو الاصلح لهم عند المعتزلة ووقوع خلاف معلومه تعالى
محال لما مر من استلزامه المحال الذى هو البخل فلا تتعلق القدرة
به اى بالوقوع المذكور لما تقرر من ان متعلقها الممكن دون الواجب
والممتنع فلا يكون قادرا على هدايتهم تعالى عن ذلك علوا كبيرا او نقول
القدرة تابع لتعلق الارادة كما تقرر وقد ورد الكتاب العزيز بصحة
تعلق الارادة به قال تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم
جميعا وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وقال تعالى ولو شا

الله لجعلهم امة واحدة اى مهتدين وضالين الى غير ذلك من الايات
المفيدة فى الاستعمال العرفى المتعارف لاهل اللسان كون
مقابل الواقع مما يدخل تحت مشيئته تعالى فيكون داخلا تحت
قدرته سبحانه وتعالى وكونه لا يفعله اى انتفا فعله تعالى له
الواقع ذلك الانتفا على موافقة العلم بانه لا يفعله لا يسلبه
الامكان الذاتى المقتضى لصحة تعلق القدرة به وذلك اى الذى
سلب الامكان الذاتى فكان ممتنعا لذاته كاجتماع الضدين
هو الذى لا تتعلق به القدرة لعدم صلاحيته لتعلقها لا القصور
فى القدرة فاستحالته اى استحالة وقوع خلاف معلومه تعالى
لغيره وهو تعلق العلم بعدم وقوعه لا لذاته والحاصل ان ما امتنع
وقوعه لتعلق العلم بعدم وقوعه ممكن لذاته ممتنع لغيره وامتناعه
لغيره لا يسلبه الامكان الذاتى المصحح لتعلق القدرة به فزعمهم
انه غير مقدور بمعنى انه لا يصح تعلق القدرة به باطل وليس لهم
اى للمعتزلة فى هذا المطلوب وهو زعمهم الوجوب على الله تعالى
مستمسك بفتح السين اى شى يستمسكون به مستمسك بكسرها
اى له استمساك اى ادنى فوق ونحن معشر اهل السنة لا ندين الله
تعالى بما زعموه بل ديننا الذى ندين الله به اعتقاد ان الله سبحانه
يفعل ما يشا ويحكم ما يريد لا يسئل عما يفعل كما نطق به كتابه
العزيز فى الايات الثلاث المشار اليها وهى قوله تعالى ان الله يفعل
ما يشا وقوله تعالى ان الله يحكم ما يريد وقوله تعالى لا يسئل عما يفعل
كل عوض وابتدا انالهما خلقه سبحانه من الرزق فهو فضل منه

عليهم

عليهم بلا استحقاق عليه تعالى لا يقبح منه تركه اذ استحقاق ذلك
الرزق انما يكون لغير المملوك فاما المملوك بجملته هويته اى ذاته
المتشخصة وقدرته وافعاله كيف يستحق بعمله على مالكه اجرا
او رعاية مصلحة فضلا عما اى عن ان يستحق رعاية ما هو الاصلح صح
وهو اى والحال ان ذلك المملوك مستحق عليه ذلك العمل لمالكه
اى والحال ان ذلك العمل مستحق على ذلك المملوك لمالكه فجميع
قوله هو اما المملوك واما العمل وغاية ما فى منع الرزق انه نوع
اماتة لمن منعه من الخلق وله تعالى ان يميتهم اتفاقا فاما ومنهم
وقد رد المصنف متمسكهم بقوله ان ترك رعاية الاصلح بخل يجب
تنزيهه تعالى عنه فقال وليس يلزم فى تمام الكرم ونفى البخل
بالنسبة للسيد بلوغ اقصى الغايات الممكنة فى الاحسان الى كل عبد له
هو سبحانه الحكيم ذو الحكمة وهى عبارة عن كمال العلم واحسان العمل
واتقان الصنع يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطا لمن يشا
والمنع لمن يشا دون ايجاب يسلب الاختيار والمشية كما قال تعالى
ذلك فضل الله يوتيه من يشاء له سبحانه كمال الاوصاف التى دلت
عليها اسماوه الحسنى الواردة فى الكتاب والسنة ويسمى معظمها
صفات ايضا من الكريم وقد قيل فى معناه انه المتفضل الذى
يعطى من غير وسيلة ولا مسيلة والمتجاوز الذى يعفو عن
العقاب ولا يستقصى فى العتاب وقيل معناه المقدس عن النقايص
والعيوب ومن هذا قولهم كرايم الاموال لنفايسها والجواد
هو الواسع العطا وشديد العقاب وعدم بعضها نقص تعالى الله

عن ذلك علوا كبيرا او اقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات
اى امورا تتعلق الصفات بها فانقسم الخلق لذلك الى شقى بعدله
وسعيد بفضله كما قال تعالى فريق فى الجنة وفريق فى السعير مع ان
الكرم والفضل تعلق بالكل البر والفاجر والمؤمن والكافر
فان الكافر منعم عليه فى الدنيا على راى القاضى ابى بكر منا كالمعتزلة
انعم عليهم خالقه تعالى بما خوله اى اعطاه من قوى ظاهره وباطنه
وامور تلتذ لها الا ان الشيخ ابا الحسن الاشعرى ذهب الى ان ما اوتيه
الكافر فى الدنيا من قوى وملاذ استدراج له فهى فى الحقيقة نقمة
عليه قال مبينا ما ذهب اليه اذ كان ذلك الامر الذى ناله فى
الدنيا قد حجبه عن الله تعالى فليس بنعمة بل هو نقمة قال الله تعالى
ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم فى الخيرات
بل لا يشعرون فقوله من مال وبنين بيان لما وقوله نسارع لهم
فى الخيرات خبر ان وقوله بل لا يشعرون انتقال الى بيان انهم
كالبهائم لا شعور لهم ليتاملوا فيعلموا ان ذلك الامداد استدراج
لا مسارعة فى الخير وقد نصر المصنف مذهب القاضى فقال لكن
تكرر فى القران حكاية قول الانبيا للكفار الذين بعثوا اليهم
فاذكروا الاء الله اى نعمه فالحق انها فى انفسها نعم وطغيانهم
واقع باختيارهم فلا يخرج به عن كونها نعما فى انفسها وان كانت
تلك النعم سببا للتمادى على ما هم عليه لاعتقادهم ان ما هم عليه
من الضلال مرضى لخالقهم وانه لو لم يكن كذلك لما انعم عليهم
فلم يلجيهم تلك النعم الى الكفر واعلم ان الاشعرى لا ينكر كونها تسمى

نعما انما يذهب الى ان حكمة ايصالها اليهم استدراجهم لتكون الحجة
عليهم ابلغ الا ان يتنعموا بها فى الدنيا كما قال تعالى سنستدرجهم من
حيث لا يعلمون واختلف مشايخنا معشر الحنفية فى انه هل يستجاب
للكافر دعوة فقيل لا يستجاب له دعوة فى امر الاخرة ولا فى امر
الدنيا وان ناله منها نعم ونفى الاستجابة منقول فى معالم التنزيل
عن ابن عباس من رواية الضحاك فى تفسير قوله تعالى وما دعاء
الكافرين الا فى ضلال ولهذا استدل لهذا القول وفى شرح العقايد
اختلف المشايخ اختلف فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعا الكافر
فمنعه الجمهور ويحمل محل الخلاف جواز اطلاق اللفظ وما جرى
عليه شيخنا المصنف من ان محل الخلاف جواز وقوع الاستجابة
هو الصواب وعليه جرى الرويانى من الشافعية فى كتابه بحر المذهب
حيث نقل الخلاف فى المسئلة فما اى فعلى هذا القول وهو نفى استجابة
دعائه ما قد يقع عند دعائه من الامور التى يدعو بها كان منجزا
فى علم الله تعالى له غير معلق فيه اى فى علم الله تعالى بدعائه
وقيل نعم يستجاب له فى امر الدنيا لا فى امر الاخرة لان قوله تعالى
انك من المنظرين بعد حكاية قول ابليس رب انظرنى الى يوم يبعثون
اجابة لابليس والى هذا ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسى
ولما كان القول الاول من هذا الخلاف قد يوهم ان الكافر لا ينال
الرحمة فى الدنيا مع ان الرحمة تعم فى الدنيا البر والفاجر والمومن
والكافر نفى المصنف هذا الوهم بقوله ومع هذا اى ومع هذا
الخلاف المشتمل على القول بنفى استجابته تعالى دعا الكافر

ورحمته تعالى سبقت غضبه كما نطق به الحديث الصحيح حتى ان مظاهر الكرم
والجود والرحمة من عباده اكثر من مظاهر الغضب والمظاهر جمع مظهر
بالفتح وهو موضع الظهور اى مواضع ظهور اثار الرحمة ومواضع
ظهور اثار الغضب ومن في قوله من عباده بيانية متعلقة بقوله
مظاهر ارايت ايها المتامل اهل النار اكثر حصى اى عددا من اهل
الجنة من الحور والولدان وهو من الجن والانس ومن الملائكة وهم
منذ آلاف لا يحصى من السنين يرد منهم كل يوم سبعون الفا الى
البيت المعمور ثم لا يعودون اليه ابدا كما ورد في حديث الاسرا
في صحيح مسلم وغيره واعلم ان من عادة العرب ان يعدوا ما استكثروه
بالحصى بان يجعلوا لكل فرد من افراده حصاة ثم يعدوا الحصى
فاذا قصدوا عد جمعين كثيرة افرادهما وجعلوا لكل فرد حصاة
كان الاكثر عددا اكثر حصى قال الحجة حجة الاسلام في دفع قولهم
اى المعتزلة بوجوب الاصلح انه اذا لم يتضرر تعالى بترك مصلحة
العباد لم يكن للوجوب معنى في حقه تعالى ثم مصلحة العباد
انما هي في ان يخلقهم في الجنة لا في دار البلاء اى الدنيا معرضين
لخطر العقاب بارتكاب الخطايا وهذا تلخيص لكلام حجة الاسلام
وعبارته ثم مصلحة العباد في ان يخلقهم في الجنة فاما ان يخلقهم
في دار البلايا ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهول
العرض والحساب فما في ذلك غبطة لاولى الالباب وانت قد
علمت كما قدمناه ان معنى هذا الوجوب عندهم كونه اى كون ذلك
الامر الواجب لا بد منه في وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه

الحال

المحال وهو اتصافه تعالى بما اى بالبخل الذى لا يجوز عليه على
زعمهم متعلق بقوله لاستلزامه فلا يكون تعالى بهذا اى بسبب
هذا الوجوب معرضا بفتح الراء للضرر كما الزمهم به الحجة لان التعرض له
اى للضرر انما يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخيير في فعل
ذلك الامر الواجب وتركه كما ينبئ عنه التعبير بالترك في قول حجة
الاسلام اما ان يراد بالواجب الفعل الذى في تركه ضرر وليس
هذا الذى قالته المعتزلة هنا من وجوب رعاية الاصلح كذلك اى
مبنيا على التخيير لان حاصل كلامهم فيه سلب قدرته تعالى
عن ترك ما هو الاصلح فليس قادرا عليه عندهم لانتفاء قدرته
على الاتصاف بما لا يليق به فلذا اى فلزعمهم انتفاء قدرته سبحانه
عن ترك ما هو الاصلح حكموا بان كل ما علم كونه اى وقوعه ووجوده
من خلود اهل النار فيها ولعن الفساق وحبط اعمالهم على قولهم
هو الاصلح فقولهم يجب الاصلح كقولنا يجب ان لا يتصف
تعالى بنقص وكقولنا يجب وقوع وعده تعالى فالسبيل الى
دفعهم انما هو منع كون كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع
لزوم ما لا يليق به تعالى اى البخل الذى زعموا لزومه بتقدير
ان لا يعطي الملك العظيم كل فرد من العبيد اقصى ما في وسعه
اى طاقة الملك العظيم او ان لا يعطي كل فرد من العبيد مصلحته
وقوله جبرا حال مما تضمنه يعطي اى حال كون ذلك الاعطاء جبرا
اى مجبرا عليه دون اختيار بعد ان عرفه اى عرف كل فرد من العبيد
يعني المكلفين طريقها اى المصلحة واقدره اى جعل له قدرة عليها

وعلى خلافها ولم يجره على خلافه وليس ذلك القول بان كل واقع
هو الاصلح وبلا وهو مما لا يليق بتقدير عدم اعطا الملك العظيم
كل فرد اقصى ما في الوسع الا نقص في الغريزة اى الطبيعة بمعنى انه
صادر عن عقل ناقص فعبر عن نقص العقل الذى يختل معه الفهم
بنقص الغريزة وكذا كون الخلود في النيران اصلح لمن فعل به
ذلك الخلود فيها من مشاهدة جمال رب العالمين في اعالى الجنان
او كونه اصلح من مجرد نعيم الجنان صادر عن نقص في الغريزة اى
خلل في العقل ومن ذا القول ايضا اعنى كون الخلود في النيران
اصلح انكار للضروريات فمن انتهى اليه كان معاندا فيسقط الكلام
معه ومن مشهور دفعهم اى دفع المعتزلة بابطال ما زعموه مناظرة
ابى الحسن الاشعرى مع ابى على الجبائى راس اهل الاعتزال في اواخر
الثلثمائة فما بعدها وكان الاشعرى تلميذه وعلى مذهبه فتاب
وصار اماما لاهل السنة قال اى الاشعرى له اى للجبائى لو ان صبيا
مات فراى منزلة رفيعة في الجنة لبالغ مسلم فقال يا رب
لم لم تدم حياتى حتى ابلغ فاجتهد في الطاعة فانال منزلة
رفيعة مثله قال اى الجبائى يقول الله له اى للصبى علمت انك
لو بلغت عصيت فكان الاصلح لك الموت في سن الصبا قال
اى الاشعرى للجبائى فينادى حينئذ الكفار من دركات لظى
يا الهنا لما علمت انا اذا بلغنا عصينا فهلا امتنا في الصبى فانا
راضون بما دون منزلة الصبى فانقطع الجبائى وتاب الامام الاشعرى
عن الاعتزال ورجع الى ما كان عليه السلف واخذ في نقض قواعد

المعتزلة قال المصنف وقد استغنينا بهذا اى بما سقناه في الاصل
الرابع من عدم وجوب رعاية الاصلح عما ذكره حجة الاسلام في
الاصل السابع لانه عقد الاصل الرابع لعدم وجوب ابتدا
الخلق والتكليف والاصل السابع لعدم وجوب رعاية الاصلح
وقد راى المصنف ان الانسب ايرادهما معا في الاصل الرابع
واعلم ان المشهور ان مناظرة الاشعرى والجبائى في ثلاثة
اخوة احدهم مطيع مات على الطاعة والاخر عاص مات على
المعصية والثالث مات صغيرا كما هو مذكور في المواقف واول
شرح العقائد ولما راى المصنف ان ما في عقيدة حجة الاسلام
ينطبق مقصوده على ذلك اورده حكاية بالمعنى وعبارة حجة
الاسلام وليت شعرى بما يجيب المعتزلى عن مسئلة نفرضها عليهم
وهو ان نفرض مناظرة في الاخرة بين صبى مات مسلما وبين بالغ
مات مسلما اى طائعا الى اخر كلامه فلم يجعل ما ذكره عين حكاية
الاشعرى والجبائى وقيد الصبى بالمسلم ولم يقيده المصنف
بذلك بناء على القول بان اطفال الكفار لا يدخلون النار وهو
الجارى على اصول المعتزلة والراجح عندنا الاصل
الخامس في الحسن والقبح العقليين وهو الاصل الثامن في كلام
حجة الاسلام وقد اوسع هذا المصنف فبدا بتحرير محل النزاع فيهما
بيننا وبين المعتزلة فذكر كغيره انهما يطلقان لثلاثة معان
ليس الاول ولا الثاني منها محلا للنزاع وانما محل النزاع المعنى
الثالث فقال لا نزاع في استقلال العقل بادراك الحسن والقبح

بمعنى صفة الكمال وصفة النقص كالعلم والجهل وكالعدل والظلم
فان العقل يستقل بادراك حسن العلم والعدل وقبح الجهل
والظلم وورد شرع ام لا وكذا لا نزاع فى استقلال العقل بادراك
الحسن والقبح بمعنى ملازمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة
الى اعدايه فانه عندهم حسن وبالنسبة الى اوليايه فانه عندهم
قبيح وتعبير المصنف بملازمة الغرض وعدمها اولى من تعبير بعضهم
عن هذا المعنى بملايمة الطبع ومنافرته لان ملازمة الغرض اعم
كما يظهر للمتامل وملايمة الطبع كحسن الحلو وقبح المر فالعقل
يستقل بادراك الحسن والقبح بهذا المعنى ايضا وفاقا منا ومنهم
وانما النزاع بيننا وبينهم فى استقلاله اى العقل بدركه بسكون
الراى ادراك ما ذكر من القبح والحسن فى حكم الله تعالى فقالت
المعتزلة نعم هما بهذا المعنى عقليان قالوا ابيانا لمرادهم بجزم
العقل بثبوت حكم الله تعالى فى الفعل بالمنع متعلق بقوله
حكم اى ثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل الواقع ذلك المنع
على وجه ينتهض معه الفعل سببا للعقاب اذا ادرك العقل
قبحه قالوا ويجزم العقل بثبوت حكمه جل ذكره فيه اى فى الفعل
بالايجاب له والثواب بفعله اى ايجاده فى الخارج والعقاب
بتركه اذا ادرك ظرف للجزم اى بجزم العقل بذلك وقت ادراكه
حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم وهذا القول
من المعتزلة بناء منهم على ان للفعل فى نفسه حسنا وقبحا ذاتيين
اى يقتضيهما ذات الفعل كما ذهب اليه قدماؤهم او ان للفعل حسنا

وقبحا

وقبحا ثابتا له لصفة اى لاجل صفة فيه حقيقية توجبهما له كما ذهب
اليه الجبايية وقوله قد يستقل صفة ثانية اى حسنا وقبحا موصوفان
بانهما ذاتيين او انهما لصفة وبانه قد يستقل بدركهما بسكون
الراى بادراكهما العقل فيعلم ان العقل والاسناد مجازى والمراد
ان العاقل لادراك عقله الحسن والقبح المذكورين يعلم حكم الله
تعالى باعتبارهما فيه متعلق بحكم والضمير للفعل اى يعلم حكم
الله تعالى الكاين فى الفعل اى المتعلق به وقد لا يستقل العقل
بادراك الحسن والقبح فى الفعل فلا يحكم فيه بشى حتى يرد الشرع
كاشفا عن ذلك الحسن والقبح كحسن صوم اخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال اذ لا استقلال فى العقل لادراك
شى منهما وقالت الاشاعرة قاطبة ليس للفعل نفسه حسن
ولا قبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما وانما حسنه وورود الشرع
باطلاقه اى الاذن لنا فيه وقبحه وروده بحظره اى بالمنع لنا
منه واذا ورد الشرع بذلك اى باطلاقه لنا او بحظره فحسناه
او قبحناه اى حكمنا بانه حسن او قبيح بهذا المعنى وهو كونه
ماذونا لنا فيه ومحرما علينا فحاله بعد ورود الشرع بالنسبة
الى الوصفين الحسن والقبح كحاله قبل وروده فى انه ليس حسنه
وقبحه لذاته ولا لصفة توجبهما له ولولا ورود الشرع لم يعرفا
فلا يجب قبل البعثة شى عند الاشاعرة لا ايمان ولا غيره ولا يحرم
قبل البعثة كفر وانما وجب الايمان وساير الواجبات وحرم الكفر
وساير المحرمات بالشرع وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح

للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة وهو ان العقل قد يستقل
بادراك الحسن والقبح الذاتيين او لصفة فيدرك القبح المناسب
لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان
به سببا للعقاب ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه تعالى فيه بالايجاب
والثواب بفعله والعقاب بتركه الا ان المعتزلة اطلقوا القول
بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع قالوا انهم ما قصر العقل
عن ادراك جهة الحسن والقبح فيه كحسن صوم اخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال ياتي الشرع كاشفا عن حسن وقبح فيه
ذاتيين او لصفة وخالفهم الحنفية في هذا الاطلاق ثم اختلفوا
اعني الحنفية هل المتوقف على ورود الشرع وجود الاحكام ولا يقضي العقل
في شي منها بمقتضى ما ادركه الا بعد ورود الشرع فيكون الحاكم هو الله
تعالى لا العقل او المتوقف على ورود الشرع اكثر الاحكام دون
احكام خاصة منها وسياتي في المتن تفصيل ذلك ثم
اتفقوا اي الحنفية على نفي ما بنته المعتزلة على اثبات الحسن
والقبح للعقل من القول بوجوب امور على الله تعالى كوجوب
الاصلح للعباد على ما قدمناه عن المعتزلة في الاصل الرابع
ووجوب الرزق ووجوب الثواب على الطاعة ووجوب العوض
في ايلام الاطفال والبهايم ووجوب العقاب بالمعاصي ان مات
مرتكبها بلا توبة وقوله بنا مفعول لاجله هو علة لقوله نفي اي
اتفق الحنفية على نفيها فرعته المعتزلة على اصل الحسن والقبح
العقليين من الامور المذكورة وذلك النفي للبنا من الحنفية على

منع

منع كون منها بلا انها اي مقابلات الامور التي اوجبتها المعتزلة
خلاف الحكمة وتلك المقابلات كفعل غير الاصلح ومنع الرزق
وما عطف عليهما بل قالت الحنفية ما ورد به السمع اي المسموع
من الكتاب والسنة من وعد الرزق ووعد الثواب على الطاعة و
الم المومن على الم طفله حتى الشوكة يشاكها المومن محض فضل
وتطول منه تعالى دون وجوب عليه عز وجل لا بد من وجوده
اي وجود ذلك الموعود من الرزق وساير ما ذكر معه لوعده الصادق
لا نحصي ثنا عليه سبحانه كما اثنى على نفسه واعلم ان الشيخ عز الدين
انكر في قواعده كون المصيبة من الم وغيره يوجر عليها وخطا من
قال ذلك لان المصيبة ليست من كسبه والمرء انما يوجر على عمله وكسبه
قال تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون واعترضه الاسنوي بانه
خلاف نص الشافعي المستند الى حديث عايشة وهو في الصحيحين
ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها
الا كفر الله بها من خطاياه ونص الشافعي هو ما في الام في باب
طلاق السكران ولفظه ان قال قايل هذا اي السكران مغلوب
على عقله والمريض والمجنون مغلوب على عقله قيل المريض ماجور
مكفر عنه بالمرض والمجنون مرفوع عنه القلم فكيف يقاس من عليه
العقاب بمن له الثواب انتهى فقد جعل المريض ماجورا مكفرا عنه
بالمرض ويمكن حمل كلام الشافعي رضي الله عنه على ان المريض ماجور
بالصبر على المرض او الرضى به مكفر عنه بنفس المرض لان الشيخ عز الدين
لا ينكر كون المرض نفسه مكفرا للحديث السابق انما يرى ان المرض

مكفر من حيث انه عقوبة عاجلة تمحض الذنوب كما ان عقوبة الاخرة
تمحص ذنوب المومنين وما لم يرد به سمع اى دليل سمعى كتعويض
البهايم عن الامها لم يحكم بوقوعه وان جوزناه عقلا على ما سنذكره
ولما بين المصنف ما خالفت الحنفية فيه المعتزلة من الفروع التى تبتنى
على اصل الحسن والقبح الذى وافقوا فيه المعتزلة اخذ يبين
وفاقهم للمعتزلة فى نفى تكليف ما لا يطاق فقال ولا اعلم احدا
منهم اى الحنفية جوز عقلا تكليف ما لا يطاق فهم فى هذا مخالفون
للاشعرية فى تجويزهم اياه عقلا والمراد انهم يمنعون التكليف
بالممتنع لذاته اما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كايمان
من علم تعالى انه لا يومن فان التكليف به جايز عقلا واقع وفاقا
والحنفية مع قولهم بالحسن والقبح العقليين اختلفوا اهل
يعلم باعتبار العلم بثبوتهما فى فعل حكم هو مرفوع بقوله يعلم
نايب عن الفاعل اى اذا علم ثبوت حسن او قبح فى فعل من افعال
العباد فهل يترتب على العلم بثبوت احدهما ان يعلم حكم الله تعالى
فى ذلك الفعل تكليفى بالرفع نعت لقوله حكم فقال الاستاذ
ابو منصور الماتريدى وعامة مشايخ سمرقند اى اكثرهم نعم يعلم
على هذا الوجه وجوب الايمان بالله و وجوب تعظيمه وحرمة
نسبة ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه و وجوب تصديق
النبى وهو اى ما ذكر من الايمان والتعظيم وما ذكر معهما معنى شكر
المنعم فان قيل شكر المنعم اعم من الامور المذكورة فانه صرف العبد جميع
ما انعم الله تعالى عليه به من سمع وبصر ونظر وغيرها الى ما خلقه

له كصرف البصر الى المشاهدات والنظر الى ما يفيد دلالتها على وجوده
تعالى وقدرته وارادته وعلمه والسمع الى تلقى اوامره ونواهيه
ووعده ووعيده قلنا كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعالى
وروى الحاكم الشهيد فى المنتقى عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال لا عذر لاحد فى
الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وساير مخلوقاته وعنه
اى وعن ابى حنيفة رحمه الله انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق
معرفته بعقولهم ونقل هولاء يعنى الاستاذ ابا منصور وعامة مشايخ
سمرقند عن المعتزلة على خلاف المهيع الاول والمهيع الطريق وقيل
الطريق الواضح وليس للتقييد هنا بالوضوح كثير معنى قالوا
يعنى الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند العقل عندهم اى المعتزلة اذا
ادرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضا هما
وعندنا معشر من ذكر من الحنفية الموجب لمقتضى الحسن والقبح اللذين
يدركهما العقل من الفعل هو الله تعالى يوجبه على عباده ولا يجب
عليه سبحانه شى باتفاق اهل السنة الحنفية وغيرهم والعقل عندنا
معشر من ذكر من الحنفية آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة اطلاع
بسكون الطا اضافة المصدر الى المفعول اى اطلاع العقل
بان يطلعه الله على الحسن والقبح الكائنين فى الفعل والحاصل
ان العقل عند هولا الحنفية آلة للبيان وسبب عادى لا موجد
كما عند المعتزلة والفرق بين طريق هذا الفريق من الحنفية وبين
الاشاعرة ان الاشاعرة قايلون بانه لا يعرف حكم من احكام الله
تعالى الا بعد بعثة نبى وهولا الماتريدية يقولون قد يعرف بعض

الاحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به اما بلا كسب كوجوب
تصديق النبي وحرمة الكذب الضار والمنع كسب بالنظر وترتيب
المقدمات وقد لا يعرف الا بالكتاب والنبي كاكثر الاحكام واشار
بعضهم اي بعض مشايخ سمرقند الى ان ماخذ هذا النقل عنهم اي
عن المعتزلة هو قولهم بوجوب رعاية الاصلح للعباد عليه تعالى
عن ذلك سبحانه فانه اي الشان اذا ادرك العقل الحسن في الفعل
اوجب وجوده منه تعالى فاذا ادرك القبح اوجب عدم وجوده
منه تعالى اي ان يستمر عدم الفعل الموصوف بذلك القبح قلنا
ردا لما نقله الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة في معنى
ايجاب العقل عندهم ليس معنى ايجاب العقل عند المعتزلة ما ذكر
بل معناه ان العقل اذا علمه اي علم حسن الفعل عندهم على وجوبه
الثابت في نفس الامر اعني استحالة عدمه على زعمهم فالحاصل
في تحرير نقل مذهب المعتزلة هو ان العقل اذا ادرك الحسن على الوجه
الذي ذكرنا وهو ان يستلزم ترك الفعل قبحا في فعل يصح نسبته
اليه تعالى في نسبته الى العباد كايصال رزق الفقير اذ يصح ان
ينسب الى الله تعالى بان يقال اوصل الله رزق فلان ويصح
ان ينسب الى العبد فيقال اوصل فلان رزق فلان ادرك وجوب
وقوعه جواب اذا اي ادرك العقل وجوب وقوع ذلك الفعل منه
سبحانه وتعالى وفسر المصنف الوجوب بقوله اي لا بد منه
لان ذلك الفعل حسن لمعنى في نفسه فلا يتخلف وقوعه مثاله
الرزق هو ما قدره الله تعالى لينتفع به الحيوان ومنه الفقراء

من

من نوع الانسان وايصاله فعل حسن لمعنى في نفسه وهو كونه
بحيث ينتفع به الحيوان فلا بد من وقوعه على الوجه الذي قدر
لاستحالة عدمه اي عدم الوقوع او وقوع خلاف ما قدره تعالى
وادرك اي الفعل امره سبحانه عباده بذلك الفعل الحسن
كالزكاة اي التزكية وهي ايتاء المقدار الذي قدره تعالى من الرزق
لمستحقها بناء على اختيارهم ذلك الايتاء فوجوب ايصال الرزق
بالنسبة اليه تعالى عند المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع على الوجه
الذي قدر بخلاف وجوبه اي الفعل المذكور عليه تعالى
بالمعنى الذي قالوا اي الماتريدية وعامة مشايخ سمرقند في نقل
مذهب المعتزلة حيث اقتضى ما نقلوه عنهم ان العقل اذا ادرك
الحسن او القبح لا يمكن ترك مقتضاه اي مقتضى ما ادركه من
الحسن او القبح كحسن الايصال المذكور وقبح تركه مثلا فيكون
الايصال الذي هو مقتضاه واجبا عليه تعالى لان تركه يستلزم
نقصا هو البخل على ما سبق تقريره في الاصل الرابع وان كان
الفعل الذي ادرك العقل حسنه لا يليق نسبته الا الى العباد
كالعبادة البدنية ادرك العقل انفراده تعالى بايجابه عليهم
فظهر ان ليس للعقل عند المعتزلة سوى ادراك الحكم اي الذي
يستقل العقل بادراك الحسن والقبح فيه فيدرك في بعض الافعال
ان الله تعالى امر عباده به وفي بعضها انه نهاهم عنه مطلقا
بخلاف من ذكر من الحنفية فان العقل لا يستقل عندهم بادراك
امر الله تعالى ونهيه مطلقا بل في احكام خاصة كما سبق وما

عدا ما فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع كما قدمناه وقال ايمة بخارى
منهم اى من الحنفية لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول
الاشاعرة وحملوا المروى عن ابى حنيفة على ما بعد البعثة
وهو ما حملوا عليه المروى امر ممكن في العبارة الاولى دون العبارة
الثانية ونقل الحمل في الاولى ابن عين الدولة فانه قال ايمة بخارى
الذين شاهدناهم كانوا على القول الاول يعنى قول الاشاعرة وحكموا
بان المراد من رواية لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق
السموات والارض وخلق نفسه بعد البعثة وهذا الحمل لا يخفى عدم
تاتيه فى العبارة الثانية لكن شيخنا فى تحريره بعد ذكر محملهم قال
وحينئذ فيجب حمل الوجوب فى قوله لوجب عليهم معرفته بعقولهم
على معنى ينبغى فحمل الوجوب فيهما على العرف فان الواجب عرفا بمعنى
الذى ينبغى ان يفعل وهو الاليق والاولى وقوله بعد ظرف
لقال اى قال ايمة بخارى ما ذكر بعد قولهم بان للعقل صفة
الحسن والقبح ولكن الحكم غير تابع لهما كقول الاشاعرة اذ لا
يمتنع عقلا ان لا يامر البارى تعالى بالايمان ولا يثيب عليه
وان كان حسنا ولا يمتنع عقلا ان لا ينهى سبحانه عن الكفر
ولا يعاقب عليه وان كان قبيحا بل اقبح القبائح والحاصل مما
عليه ايمة بخارى والاشاعرة انه لا يمتنع عدم التكليف عقلا
اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة ويستكثر بها ويرتاح للشكر
وكيف يحتاج الى شىء او يستكثر بشىء وهو الغنى مطلقا وكل موجود
فقير اليه وكيف يرتاح الى شىء والارتياح ميل يهتز لاجله النفس

فهو انفعال والانفعال فى حقه تعالى محال ولا يتضرر سبحانه بالمعصية
ولا يأخذه حنق بسببها فيشتفى بالعقاب لمثل ما مر اذ الحنق
والتشفى نوعان من الانفعال وهو محال عليه تعالى على ان تسميتها
اى الافعال قبل البعثة طاعة ومعصية تجوز اذ هما اى الطاعة
والمعصية فرع الامر والنهى اذ الطاعة الاتيان بالمامور به امتثالا
والكف عن المنهى عنه كذلك والعصيان مخالفة الامر والنهى فاطلاق
الطاعة والمعصية قبل ورود امر ونهى مجاز من اطلاق الشىء على
ما يؤول اليه فكيف يتحقق طاعة او معصية قبل ورود امر ونهى
وقد انتقل الى ضرب اخر من الاستدلال بقوله بل يجوز العقل
العقاب بذكر اسمه اى بسبب ذكر العبد اسمه تعالى شكرا له سبحانه
لان الشاكر ملك الشكور تعالى فاقدامه على الشكر بغير اذن تصرف
فى ملك الغير بغير اذنه فيقتضى العقاب ولان العبد اذا حاول
محاذاة موجره المنعم عليه بجلائل النعم دون اذن منه استحق التاديب
لمحاولته ما ليس اهلا له فلولا انه سبحانه اطلق بفضله
للعبد ذكر اسمه سمعا اى من جهة السمع لورود الادلة السمعية فى الكتب
الالهية وعلى السنة المرسلين بطلب الذكر من العبد ووعد عطف
على اطلق عليه اى على الذكر الثواب فى قوله فاذكرونى اذكركم
وغيره من الآيات والاحاديث لخاف من انفتح لعقله عظمة
كبريائه وجلاله من ان يسميه تعالى بلسانه اذ يرى انه احقر من
ذلك اى من يجرى على لسانه ذلك الكبير المتعال لانه يشهد بعين
بصيرته انه من اثار القدرة ملكوت السموات والارض وما فيهما

من انواع العالم الذى هو فرد حقير من جملة افراد بعضها وانه لا يعرف
حقيقة نفسه تفصيلا ولا ما اودع فيه من القوى فكيف يدرك
ذلك من غيره مما لم يبلغه مدده من بديع المخلوقات مع علمه بتمام الاقتدار
الالهى على ما هو اعظم مما وجد من السموات والارض وما بينهما
فسبحان من تقرب الى خلقه بفضله وعظيم بره تقرب
لطف وافضال وجل عن تقرب الحلول والانتقال واذا لم يوجب
العقل ذلك اى ما تقدم ذكره عن ابى منصور وعامة مشايخ سمرقند
من الايمان وما ذكر معه لم يبق دليل على الحكم للافعال من ذلك
وغيره الا السمع اى المسموع المنقول عن الانبيا عليهم الصلاة والسلام
وقد قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة
قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال انه
نفى العذاب مطلقا فى الدنيا والاخرى وذلك نفى للازم
الوجوب والحرمة وانتفا اللازم يقتضى انتفا الملزوم ولما
نفت بعض المخالفين بحمل العذاب فى الاية على عذاب الدنيا
نبه على دفعه بانه تخصيص بغير دليل بقوله فتخصيصه
اى العذاب فى الاية بعذاب الدنيا خلاف اللفظ اى خلاف
مقتضى اطلاق لفظ العذاب بلا موجب يقتضى التخصيص بل قد
ورد السمع دالا على ارادة عذاب الاخرة من الاطلاق وذلك انه
قال سبحانه فى شان الكفرة كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها
الم ياتكم نذير وفى اية اخرى الم ياتكم رسل منكم فان الايتين ونحوهما
ترشد الى ان الامر الذى قامت به الحجة عليهم واستحقوا عذاب

الاخرة

الاخرة بعصيانهم بعده هو ارسال الرسل لا ادراك عقولهم فان
قيل ليس تخصيص العذاب فى الاية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى
الاطلاق بلا موجب بل هو خلاف له بموجب اى بسبب موجب
عقلى وهو ان اول الواجبات كالنظر المودى الى الايمان بوجود
البارى تعالى ووحدانيته لو لم يكن عقليا لزم افحام الانبيا
كما سياتى بيانه واذا وجب النظر المودى الى الايمان عقلا وان لم
يرد الشرع وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه لازم للنظر
الصحيح المودى اليه الذى هو اول واجب ويلزم من وجود الملزوم
وجود اللازم اما الملازمة الثانية فلان وجوب الوسيلة عقلا
من حيث هى وسيلة تقتضى وجوب المقصود كذلك واما الملازمة
الاولى فلانه لو لم يجب النظر الا بالشرع فقال المكلف للنبى اذا
دعاه الى النظر فى معجزته ليعلم صدقه لا يجب على النظر بالعقل
واما الشرع فلانه لا يثبت فى حقى الا بالنظر المودى الى علمى بثبوته
وانا لا انظر لاعلم بثبوت الشرع فى حقى لزم افحامهم اى الانبيا
قلنا هذا القول المفروض صدوره من المكلف لنبيه ساقط عن
الاعتبار اذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا للقايل
فى ترك النظر فانه كقول القايل لواقف بمكان فقصد ارشاده الى
النجاة وراءك سبع ضار فان لم تنزعج عن مكانك قتلك وان
نظرت وراءك عرفت صدق قولى فيقول له ذلك الواقف
لا يثبت صدقك ما لم التفت وانظر ولا التفت ولا انظر
ما لم يثبت صدقك فيدل هذا على حماقة هذا القايل وتهافته

اى دسه نفسه هدفا للهلاك ولا صارفه على الرشد فكذلك
النبى يقول لمن بعث اليهم ما معناه وراءكم الموت ودونه النيران
المهوله ان لم تصدقونى بالالتفات اى بسبب الالتفات الى معجزاتى
فان اعراضكم عن قبول ما جيت به او تكذيبكم اياى موجب للهلاك
الابدى وهو الخلود فى العذاب الاليم فمن التفت منكم بان نظر فى معجزاتى
عرف صدقى ومن لا اى ومن لا يلتفت بالنظر فيها هلك فالشرع
يحذر عن عذاب النار والعقل يفيد فهم الخطاب فيجوز
العقل بصدق ما يقول النبى قبل النظر فى المعجزة والطبع
يستحث على الحذر من الضرر وذلك يحمل العاقل على النظر
لا محالة فيمتنع تخلف النظر فى عادة العقلاء فيكون مجرد
تجويز العقل ما يقول النبى مع استحثاث الطبع على الحذر من
النظر ملزوما عقليا اى يحكم العقل بانه ملزوم للنظر
فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة
ولا يخفى انه ليس المراد بالنيران فيما مر نيران الاخرة لانها
وراء الموت لا دونه ولانها لم يثبت عند المخاطبين بعد
بل المراد بها وبالموت تعظيم ما وراءهم وتهويله لا الموت الحقيقى
وقد يقال فى الاعتراض على هذا التقرير ان التجويز المذكور
اى تجويز العقل صدق ما يقوله النبى ليس ملزوما عقليا
للنظر ولا استحثاث الطبع ملزوما عقليا للنظر ايضا لا
بمجرده ولا مع التجويز المذكور بل قد لا ينساق المكلف اليه
اى الى النظر بغلبة اى بسبب غلبة الشهوة على استحثاث الطبع

مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع سموها عن النظر فى العواقب
وبعود المحذور وهو لزوم الافحام هذا تمام الاعتراض وحاصله
منع الملازمة ومن تامل ما قررناه من ان مستند حكم العقل باللزوم
اطراد العادة لم يخف عليه ان هذا المنع مكابرة لان مجرد التجويز
العقلى لا يقدح فى العلم باللزوم المستند ذلك العلم الى العادة
كما قرره المصنف فى الاصل العاشر من الركن الاول وقد يجاب عن
تمسكهم بلزوم الافحام بان مقتضى ما ذكرتم من التمسك هو وجوب
النظر المستلزم لوجوب الايمان عند دعوة النبى اليه وبه
نقول وهو لا يفيد وجوبه اى النظر على المكلف من الدعوة
من النبى له ولا اخبار احد له اى للمكلف بما يجب الايمان به
وهو اى وجوب النظر مطلقا دون دعوة ولا اخبار احد
مطلوبكم وجر قوله المستلزم نعتا للنظر اولى من رفعه نعتا
لوجوب من قوله وجوب النظر وحاصله ان ما افاده دليلكم
محل وفاق بيننا وبينكم ولم يفد مطلوبكم الذى هو محل
النزاع والحاصل من الكلام فى دفع الاعتراض بلزوم الافحام
ان كل الواجبات تثبت ابتداء اجراء احكم المالكية اى مالكيته
تعالى المقتضية لاستحقاق امتثال الامر والنهى دون امر يتوقف
عليه الوجوبات بل هى متعلقة ازلا بمتعلقاتها من افعال العباد
دون ترتيب اذ الترتيب بينها فى الازلية ولكن يتوقف تعلقها
اى تعلق الوجوبات التنجيزى على فهم الخطاب اى المخاطبة بالابلاغ
اى ابلاغ العباد ان الله تعالى اوجب عليهم كذا وكذا وقد تحقق

اى ثبت كل ذلك اى كل من الوجوب والتعلق والفهم في حق من اخبره
بذلك الايجاب مخبر لانتفا الغفلة عنه بذلك الاخبار
غير ان هذا التعلق معنى تعلق الوجوبات بالمكلفين تنجيزا قد
يكون تعلقا بالواجب الذى هو النظر في دليل صدق المبلغ
في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر من الواجبات
فاما تعلق الوجوب في غير الواجب اى بالنسبة الى غير الواجب
الذى هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة
من الواجبات فانه يتحقق اى يثبت بعد ثبوت صدقه اى
صدق المبلغ في دعوى النبوة فقوله من الواجبات بيان لغير
الواجب المذكور وقوله يتحقق خبر لان واما تعلق الوجوب
فيه اى في النظر في المعجزة فقط وباعتباره فبمجرد الاخبار
به اى بذلك الوجوب لا يعذر المخاطب بالخبر في عدم الالتفات
اليه بعد ما جمع له من الابلاغ والة الفهم وهو العقل
المجوز لها اى لصدق ما ادعاه المخبر لانه اى عدم الالتفات
اليه بعد ما جمع اليه من الامرين جرى على خلاف مقتضى
نعمة العقل فان مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع
ودفع ما يضر فلا يعذر فيه اى في عدم الالتفات المذكور
ولحجة الاسلام في كتابه الاقتصاد كلام موضح لهذا المحل ملخصه
ان الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في
الترك موهوم او معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح
ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو انه مرجح

ترك

(الترجيح) تركه بترجيح الله اياه فالرسول يخبر عن المعجزة دليل صدقه
في اخباره والنظر سبب لمعرفة الصدق والعقل الة للنظر
ولفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر من الضرر بعد فهم
المحذور بالعقل وبهذا تبين ان مدخل العقل من جهة انه
الة للفهم لا انه موجب وثمرة هذا الاختلاف يظهر في حكم
من لم تبلغه دعوة رسول ولم يومن حتى مات وهو على ذلك فحكمه
انه يخلد في النار على قول المعتزلة وقول الفريق الاول من
الحنفية ابى منصور واتباعه وعامة مشايخ سمرقند وهو وجوب
الايمان بالله عقلا قبل البعثة دون الفريق الثاني اى ائمة
بخارى منهم اى من الحنفية ودون الاشاعرة وهو انه لا يجب
ايمان قبل البعثة فمن مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس من
اهل النار فاذا لم يكن من لم تبلغه الدعوة مخاطبا بالاسلام
عندهم فلو اسلم اى اتى بما يمكنه الاتيان به من مسمى الاسلام
بان صدق بالوحدانية وما يجب لله سبحانه وهذا البعض مسمى
الاسلام هل يصح اسلامه بمعنى انه يثاب عليه في الاخرة عند
الفريقين من الحنفية نعم يصح اسلامه بالمعنى المذكور كاسلام
الصبي الذى يعقل معنى الاسلام والتكليف فان اسلامه
صحيح عند الحنفية فيترتب عليه عندهم التوارث بينه وبين
قريبه المسلم وساير احكام الاسلام في الدنيا والاخرة وذكر
بعض مشايخ الحنفية انه سمع ابا الخطاب من مشايخ الشافعية
يقول لا يصح ايمان من لم تبلغه دعوة كايمان الصبي فانه لا يصح

عندهم على الراجح من مذهبهم فيه وتحقيقه ان اسلام الصبي المميز
عندهم انما يكون بالتبعية لاصله او لسابيه او لدار الاسلام
واما اسلامه بنفسه استقلالا ففيه عندهم اوجه ثلاثة الراجح
منها انه لا يصح لانه غير مكلف فاشبه غير المميز ولان نطقه
بالشهادتين اما انشا واما خبر هو اقرار او شهادة وجزم غير
مقبول اقرارا كان او شهادة وعقوده التي بينهما باطلة ولان
اسلامه التزام اذ معناه انقدت لله والزمت نفسي احكامه فهو
كالضمان والتزام الصبي لا يصح ولكن على الوجه الذي بالشهادتين
يحال بينه وبين ابويه واقاربه الكفار لئلا يفتنوه كما هو مقرر
في كتب الفقه والوجه الثاني ان اسلامه صحيح وبه قال الايمة
الثلاثة لان النبي صلى الله عليه وسلم دعى عليا الى الاسلام
فاجابه ولا يلزم من كون الصبي غير مكلف ان لا يصح اسلامه
فان عباداته من صلاة وصوم ونحوهما صحيحة وقال امام
الحرمين قد صححوا احرامه والفرق بينه وبين الاسلام عسر
وقد اجيب عن هذا القياس بالفرق بان صلاة الصبي وصومه
ونحوهما يقع نفلا والاسلام لا يتنفل به وعن اسلام علي رضي
الله عنه بما نقله البيهقي في كتاب معرفة السنن والاثار
من ان الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق
واما قبل ذلك فكانت منوطة بالتمييز واعلم انه قد صرح
مصنفوا فقها الشافعية بان نفيهم صحة اسلام الصبي استقلالا
هو بالنسبة الى احكام الدنيا من عدم التوارث بينه وبين المسلم

[illegible]

وبقا التوارث بينه وبين اقاربه الكفار ونحو ذلك اما بالنسبة الى الاخرة
فقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني من ايمتهم اذا اضمر الصبي
الاسلام كما اظهره كان من الفائزين بالجنة وان لم يتعلق باسلامه
احكام الدنيا [illegible] ونقل امام الحرمين استشكاله
بان من يحكم له بالفوز باسلامه كيف لا يحكم باسلامه قال الرافعي
وقد يجاب عنه بانا قد نحكم بالفوز في الاخرة وان لم نحكم
بالاسلام في الدنيا كما في البالغ العاقل الذي لم تبلغه الدعوة
هو [illegible] في بابه من لم تبلغه الدعوة لم يحكم
بفوزه لاسلامه [illegible] والتحقيق انه كما
ذكره الرافعي وابن الرفعة لا بدلا في مقصود الاستاذ لامرين
الاول انه قد نقل الامام عن والده كلام الاستاذ على وجه
محصله انه متوقف في دخول اطفال الكفار الجنة قبل ان
يعقلوا معنى الاسلام ويعتقدوه وان من علم معنى الاسلام
وعقده منهم فهو من الفائزين بالجنة بلا توقف وان كان
لا يتعلق به احكام الدنيا لان احكامها انما هي منوطة بالتلفظ
بالشهادتين [illegible]
[illegible] وقد تنبه [illegible] لذلك
فقال في شرحه الوسيط ان الاستاذ لم يحكم له بالفوز لاسلامه
[illegible] ان المتعلق بحكم
الباطن الحكم [illegible] الاسلام المتعلق باللفظ انتهى الثاني ان الفوز
في حق من لم تبلغه الدعوة [illegible] العقاب لقوله تعالى

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا يلزم من انتفاء العقاب انتفاء
حصول الثواب وبالله التوفيق والنظر في اصل المسئلة لا يغني
ان الله المتفضل صفة الحسن والقبح في حقه تعالى طويل لا يليق
لطول الكلام فيه بهذا المختصر وبالله التوفيق ومن فروع
هذا الاصل ما ذكره الحجة حجة الاسلام [illegible] في الاصل
الخامس من الركن الثالث من تراجم عقايده حيث قال يجوز
فقد اي يجوز عقلا ان يكلف الله تعالى عباده ما لا يطيقونه
خلافا للمعتزلة في منعهم لجوازه عقلا وانما جوزناه
لانه لو لم يجز لكان تكليف العباد ما لا يطيقونه [illegible]
سالوا دفعه فقد سالوا ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا
ما لا طاقة لنا به ولانه تعالى اخبر انه قد [illegible] محمدا صلى
الله عليه وسلم بان ابا جهل لا يصدقه ثم [illegible]
يصدقه في جميع اقواله وكان من جملة اقواله انه لا يصدقه
فكيف يصدقه في انه لا يصدقه وهل هذا الا محال انتهى
كلام حجة الاسلام [illegible]
الذكر [illegible] بالنظر [illegible]
بعلمه [illegible]
على الاخبار [illegible] كلام الامدي وغيره ابو لهب بدل ابي
جهل فقد تضمن كلام حجة الاسلام دليلين على جواز تكليف
ما لا يطاق ولا يخفى ان الدليل الاول منهما ليس [illegible]
محل النزاع وهو [illegible] النزاع التكليف بمعنى طلب تحقيق

الفعل

الفعل والاتيان به وانه اذا لم يفعله يعاقب على تركه ولا
تحميل ما لا يطاق [illegible] ليس محل النزاع والخلاف
القايلين [illegible] امتناع تكليف ما لا يطاق [illegible]
الا [illegible]
فعلم [illegible] في الاية هو تحميل ما لا
يطاق بهذا المعنى لا التكليف الذي هو محل النزاع اما عند
الحنفية [illegible] اي اما جواز تحميل ما لا يطاق [illegible]
ادى الى الهلاك [illegible] المعتزلة على ما ذهب اليه من جواز
[illegible] للعبد [illegible] وجوبا اي على جهة
الوجوب [illegible]
عند الحنفية [illegible]
الحنفية كلهم [illegible]
كالمعتزلة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
لا من حيث الصبر عليه او الرضى به [illegible] ذهب اليه الشيخ ابو
محمد بن عبد السلام [illegible] الثواب على الصبر او الرضى كما دل عليه

قوله تعالى وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله
وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
فان الاحاديث عنده مثلها بمثلها فوق الاية ولهذا مثل المصنف
المحال من بعد بحثه وقوله ولا يجوز عطف على قوله يجوز اى ولا
يجوز عقلا عنده ما ينفي تكليف ما لا يطاق اى عدم كلفه اى لم
يكلف الله العبد اى بحمل جبل بحيث اذا لم يفعل يعاقب
وجواب اهل السنة والجماعة قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها ولكن يجوزه الوهم فلذا بعثها المحققون حملوها على عدم
من الاستطاعة اى امتناعه سمعا وافهم لا عقلا الدلالة
النص المشار اليه على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق ولا
لزم فوقوع خلاف خبره تعالى قال المصنف وانا ايضا معشر
محققي الحنفية حملنا النص ابطال الدليل الثاني يعني
دليل المجوزين السابق ذكرهما فانه لو صح بجميع مقدماته
لزم وقوعه اى وقوع تكليف ما لا يطاق فيه اى وقوعه
خلاف مقتضى النص اى الاية لا يكلف الله نفسا اى وتحصيل مرادنا
النص المشتمل على عدم جوازه لعدم جواز وقوع تكليف
ما لا يطاق منه تعالى لا انه ذلك اى عدم جوازه عقلا لان ليس
مدلول النص هو محض عقلي مبني على ان العقل مستقل
بدرك يكون الزامي اذ ذاك لتحسين الحكم هو لم ذهنا اى
صفة النقض كما سنذكره في اخر هذا الفصل فهو المصنف لا
نقض للدليل الثاني اجمالي اذ لم يرد على مقدمة معينة والحل

الذي

الذي به ينفتح محل النزاع ان المراد بما لا يطاق في قولنا يمتنع
تكليف ما لا يطاق هو المستحيل لذاته او المستحيل في العادة
ويتضح ذلك بان نعلم ان المستحيل ثلاثة انواع المستحيل
لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين ومستحيل
عادة لا عقلا كالطيران من الانسان كما ذكرنا في التكليف
بحمل جبل ومستحيل لتعلق العلم الازلي بعدم وقوعه او اخبار
الله تعالى بعدم وقوعه كايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن
او من اخبر تعالى بانه لا يؤمن والمراد بقولنا يمتنع التكليف
بما لا يطاق التكليف بالنوعين الاولين اما الفعل المستحيل
وقوعه باعتبار سبق القلم الازلي بعدم وقوعه من المكلف
لعدم امتثاله الامر به حال كونه مختارا عدم الامتثال وهو
اى ذلك الفعل مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف
في وقوعه اى وقوع التكليف به كتكليف ابي جهل وغيره
من الكفرة كابي لهب وابي بن خلف بالايمان مع العلم بعدم
ايمانه والاخبار به اى بعدم ايمانه في قوله تعالى وما اكثر
الناس ولو حرصت بمؤمنين وقوله تعالى ان الذين كفروا سواء
عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وقوله لما تقدم
اى في الاصل الثالث من الركن الثالث تعليل لوقوعه والمعنى
ان التكليف به واقع لما سبق هناك من انه لا اثر للعلم في
سلب قدرة المكلف ولا جبره على المخالفة واعلم ان ما اعترض
به المصنف كغيره على الدليل الاول من ان التمثيل في الاية بالمعنى

الذى ذكره وانه غير التكليف غير معروف فى كلام ائمة التفسير والمنقول
عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم تفسيره بمعنى التكليف وما
اعترض به على الدليل الثانى من انه يستلزم وقوع تكليف المحال
ممنوع اما يستلزمه ان لو كان تكليف ابى جهل بخصوص انه لا يؤمن
وانما يكلف به اذا بلغه ذلك الخصوص ولم يقصد ابلاغه اياه
فبلوغه اياه ممنوع واما قبل بلوغه اياه فالواجب هو التصديق
الاجمالى ولا استحالة فيه فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال ومن
فروعه اى فروع الاصل المذكور ايضا وهو انه هل للفعل فى نفسه
صفة الحسن والقبح وهو اى هذا الفرع مفهوم الاصل السادس
من الركن الثالث من تراجم عقايد حجة الاسلام ان الله تعالى ايلام
الخلق وتعذيبهم من غير جرم منهم سابق على الايلام ولا ثواب
لاحق له فى الدنيا ولا فى الاخرة ومعنى كون ذلك له انه جايز
عقلا لا يقبح منه تعالى خلافا للمعتزلة حيث لم يجوزوا ذلك
الايلام والتعذيب الا بعوض لاحق او جرم سابق قالوا والا اى والا
يكن ذلك بان جاز عقلا ايلام بدون عوض ولا جرم لكان ظلما
غير لايق بالحكمة وهو محال فى حقه تعالى فلا يكون مقدورا له
ولذلك القول الذى ذهبوا اليه اوجبوا على الله تعالى ان يقتص
لبعض الحيوانات من بعض قلنا الملازمة فى قولكم والا لكان
ظلما ممنوعة اذ الظلم هو التصرف فى غير الملك وهو محال فى حقه
تعالى فانه لا يخرج عن ملكه شئ حتى يكون تصرفه فيه ظلما واذا بطل
استدلالكم فنقول يدل على ما قلنا من جواز ذلك الايلام من غير عوض

ولا جرم ووقوعه وهو اى ذلك الواقع ما يشاهد من انواع البلا
بالحيوان من الذبح للماكولة التى لم تتوحش والعقر للصيد وما فى معناه
ونحوه اى ونحو ما ذكر من الذبح والعقر كالحراثة وجر الاثقال وحملها
ولم يتقدم لها اى للحيوانات جريمة تقتضى ذلك فان قالوا
انه تعالى يحشرها فى القيمة ويجازيها اما فى الموقف كما قال بعضهم
او فى الجنة بان يدخل الجنة فى صورة حسنة بحيث يلتذ برويتها
على تلك الصورة اهل الجنة فينال نعيم الجنة فى مقابلة ما نالها من
الالم او انها تكون فى جنة تخصها ينال نعيمها على حسب عذابهم
المختلفة فى ذلك قلنا فى الجواب ذلك الذى ذكرتم من جزائها
بتفصيله لا يوجبه العقل ولا سيما منه وان جوزه ولم يرد به
سمع يصلح مستندا للجزم بوجوب وقوعه فى الاخرة فلا يجوز الجزم
به وقد اشار المصنف الى دفع تمسكهم بما زعموه مستند الجزم
فقال وما ورد من الاقتصاص للشاة الجما اى التى لا قرن لها
من الشاة القرنا اى ذات القرن اذا نطحتها فى الدنيا ان ثبت وهو
اى ذلك الاقتصاص ان يدخل الله تعالى عليها اى على القرنا
من الالم فى الموقف بقدر ما يعلمه قصاصا او يقتص بان يخلق
للجما قرنين تقتص بهما حقيقة فان ذلك اى فنقول فى الجواب
ان ذلك بتقدير ثبوته امر جايز لا يمنعه العقل عندنا لكن
لا نوجبه اى لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى كما تقول المعتزلة
وان لم يثبت تتميم لقوله ان ثبت اى وان لم يثبت ورود الاقتصاص
كفينا امره فلم نحتج الى الجواب عنه فان قيل كيف عده المصنف

فى ثبوته مع انه وارد فى مسند احمد باسناد رواته رواة الصحيح
كما قال المنذرى ولفظه يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى للجماء
من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو فى صحيح مسلم بلفظ لتؤدن
الحقوق الى اهلها يوم القيمة حتى تقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء
والجلحاء بجيم فلام فحاء مهملة هى التى لا قرن لها قلنا وورد الحديث
المشار اليه فى صحيح مسلم والمسند لا يخرجه عن كونه خبر احاد
غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر فى العقايد اذا تقرر ذلك
فقول المصنف ان ثبت لعله يعنى به الثبوت المعتبر فى العقايد
اما ان اراد الثبوت الاعم من الظنى والقطعى فلا وجه للترديد
واعلم ان الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق
كما مر تقريره فهم اى الحنفية لهوى نفسه فى رضى مولاه اى لاجل
رضاه وبسببه امنع افعل تفضيل هو خبر يتعلق به الجار والمجرور
السابق اعنى قوله لتعذيب والمبتدا قوله هم اى فالحنفية امنع
منعا لتعذيب المحسن المذكور اى انه عندهم اولى بالمنع من
تكليف ما لا يطاق وهم فى ذلك مخالفون للاشاعرة القايلين
بان له تعالى تعذيب الطايع واثابة العاصى ولا يكون ظلما لا
ستحالة الظلم منه تعالى على ما مر تقريره قال تعالى لا يسئل عما
يفعل ثم منع الحنفية ذلك ليس بمعنى انه يجب عليه تعالى
تركه كما تقول المعتزلة بل بمعنى انه يتعالى عن ذلك لانه غير
لايق بحكمته فهو من باب التنزيهات اذ التسوية بين المسىء والمحسن
امر غير لايق بالحكمة فى فطر ساير العقول جمع فطرة بمعنى الخلقة

والحكم

والحكمة وضع الامور مواضعها على ما ينبغى لها وقد نص تعالى على
قبحه حيث قال ام حسب الذين اجترحوا السيئات اى اكتسبوها
ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم
ساء ما يحكمون فجعله تعالى اى جعل حكمهم بانهم كالذين امنوا فى
استواء محياهم ومماتهم فى البهجة والكرامة حكما سيئا اى
قبيحا ومحل الكلام فى اعراب الاية على قراءتى الرفع والنصب
فى سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين كتب التفسير وسياتى
فى الاصل الاول من الركن الرابع كلام فى هذا المعنى هذا الذى
ذكره المصنف كلام فى التجويز اى تجويز تعذيب المحسن المذكور
عليه تعالى عقلا وعدمه اى عدم التجويز المذكور اما الوقوع
اى وقوع ذلك منه تعالى فمقطوع بعدمه وفاقا غير انه عند
الاشاعرة للوعد بخلافه فانه تعالى وعد فى كتبه المنزلة
وعلى السنة رسله باثابة الطايع وعند الحنفية وغيرهم كالمعتزلة
كذلك الوعد ويقبح خلافه اى خلاف الموعود به من الاثابة
وقد تقدم ان محل الاتفاق فى الحسن والقبح العقليين
ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى
صفة الكمال وكثيرا ما يذهل اكابر الاشاعرة عن محل النزاع
فى مسئلتى التحسين والتقبيح العقليين لكثرة ما يشعرون
النفس اذ لا حكم للعقل بحسن ولا قبح فذهب لذلك
عن خاطرهم محل الاتفاق وهو الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح
بمعنى صفة النقص حتى تحير كثير منهم اى من الاشاعرة فى الحكم باستحالة

الكذب عليه تعالى لانه نقص لما الزم المعتزلة القايلون بنفي
الكلام النفسي القديم الاشاعرة القايلين باثباته الكذب
على تقدير قدمه في الاخبارات قالوا قد اخبر تعالى بلفظ الماضي
نحو انا انزلناه انا ارسلنا ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في
الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع
في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل فالكذب
مفعول للازم وفي الاخبارات ظرف للكذب والضمير في قدمه
للكلام وهو اي الكذب مستحيل عليه تعالى لانه نقص وقد
اجاب الاشاعرة عنه بانه انما يدل على حدوث اللفظ وهو غير
المتنازع كما هو محقق في محله وقد مر في مباحث صفة الكلام
وقوله حتى قال بعضهم غاية لقوله تحير كثير منهم اي فادى تحير
الكثير من اكابر الاشاعرة الى ان قال بعضهم ونعوذ بالله مما
قال لا يتم استحالة النقص عليه تعالى الا على راي المعتزلة
القايلين بالقبح العقلي وحتى قال امام الحرمين لا يمكن
التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا
لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وحتى قال صاحب التلخيص
الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن
الاشيا وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال
صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص العقلي بل هو
هو بعينه كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن وهو نقل عن المواقف
بالمعنى وعبارة المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل والقبح

العقلي

العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي انتهى وكل هذا منهم
اي من القايلين المذكورين للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض
محققي المتاخرين منهم اي من الاشاعرة وهو المولى سعد الدين
في شرح المقاصد بعد ما حكى كلامهم هذا الذي اوردناه عنهم
الى اخر كلام المواقف وانا اتعجب من كلام هولاء المحققين
الواقفين على محل النزاع في مسئلتي الحسن والقبح العقليين
كيف لم يتاملوا ان كلامهم هذا في محل الوفاق لا في محل النزاع
فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انما هما في افعال العباد
لا في صفات الباري سبحانه قلنا لا اختلاف بين الاشعرية
وغيرهم في ان كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالباري
تعالى منزه عنه وهو محال عليه تعالى والكذب وصف نقص
في حق العباد فان قيل لا نسلم انه وصف نقص في حقهم مطلقا
لانه قد يحسن بل قد يجب في الاخبار لسايل عن موضع معصوم
يقصد قتله عدوانا قلنا لا خفا في ان الكذب وصف نقص
عند العقلا وحسنه لعارض الحاجة العاجز عن الدفع الا
به لا يصح فرضه في حق ذي القدرة الكاملة الغني مطلقا
سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه
تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل ثم قال صاحب العمدة من
الحنفية وهو العلامة ابو البركات النسفي تخليد المومنين
في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عندهم يعني الاشاعرة
قالوا الا ان السمع ورد بخلافه فيمتنع وقوعه لدليل السمع

وعندنا معشر الحنفية لا يجوز انتهى كلام العمدة مع ايضاحه وقوله
لا يجوز اي عقلا قال شيخنا المصنف والاول يعني قول الاشعرية
احب الي لا الثاني يعني قول الحنفية فليس احب الي لا مطلقا ولكن
اذا اريد بالمؤمنين الفسقة لجواز اي لانه يجوز عقلا ان يعذب
الفاسق على الذنب الذي اصر عليه الى ان مات ابدا كالكفر
على ما ذهب اليه المعتزلة من تابيد عذابه اذ لا مانع من ذلك
عقلا ولان الثاني وهو تخليد الكافرين في الجنة لو قدر وقوعه
لكان من باب العفو عنهم وهو جائز في نظر العقل لا منع منه
عنده الا ان صاحب العمدة لما اختار ان العفو عن الكفر لا يجوز
عقلا وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشعري في قوله ان امتناعه
بدليل السمع لا بالعقل كان امتناع تخليد الكافر في الجنة
لازم مذهبه اي مذهب صاحب العمدة لان عدم جواز العفو
عن الكفر بان يعاقب عليه ابدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين
الجنة عقلا ونحن لا نقول بامتناعه اي امتناع العفو عن
الكفر عقلا بل نقول بامتناعه سمعا كالاشعري وظنهم
اي الحنفية انه اي العفو عن الكفر مناف للحكمة لعدم المناسبة
اي لعدم مناسبة العفو للكفر لانه اغراء بالكفر غلط منهم لان
مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل
فكيف بالايات القاطعة واحاديث الوعيد الشاهدة بوقوع
العذاب لا محالة فقولهم اي صاحب العمدة ومن وافقه تعذيبهم
اي الكفار واقع لا محالة بالاتفاق منا ومنكم معشر الاشعرية

ومن وافقكم فيكون وقوعه على وجه الحكمة كما هو شان افعال
العزيز الحكيم سبحانه فعدمه اي عدم التعذيب بان يعفى عنهم
على خلافها اي على خلاف الحكمة الذي يجب تنزيه افعاله تعالى
عنه قلنا بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين
هذا الجزم منكم ملزوم لكون العفو على خلاف مقتضى الحكمة للقصور
منكم عن فهم مناسبة الشيء الواحد للضدين وهو اي مناسبة الشيء
الواحد للضدين ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة
قتل الملك لعدوه اذا ظفر به تشفيا لما عنده من الحنق عليه
وعفوه عنه اظهارا لعدم الالتفات اليه تحقيرا لشانه
وقد علم انه يستحيل عليه تعالى الحنق ايضا ليتشفى بالعقاب
فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه تعالى ثم قال
صاحب العمدة ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه
والكذب لان المحال لا يدخل تحت القدرة اي لا يصلح
متعلقا لها وعند المعتزلة يقدر تعالى على كل ما ذكر ولا يفعل
انتهى كلام صاحب العمدة وكانه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة
اذ لا شك في ان سلب القدرة عما ذكر من الظلم والسفه والكذب
هو مذهب المعتزلة واما ثبوتها اي القدرة على ما ذكر ثم
الامتناع عن متعلقاتها اختيارا فبمذهب اي فهو بمذهب
الاشاعرة اليق منه بمذهب المعتزلة ولا يخفى ان هذا الاليق
ادخل في التنزيه ايضا اذ لا شك في ان الامتناع عنها اي
عن المذكورات من الظلم والسفه والكذب من باب التنزيهات

عما لا يليق بجناب قدسه تعالى فيسبر بالبنا للمفعول اى مختبر العقل
فى ان اى الفعلين ابلغ فى التنزه عن الفحشاء اهو القدرة عليه
اى على ما ذكر من الامور الثلاثة مع الامتناع اى امتناعه تعالى
عنه مختارا لذلك الامتناع او الامتناع اى امتناعه عنه
لعدم القدرة عليه فيجب القول بادخل القولين فى التنزيه
وهو القول الاليق بمذهب الاشاعرة هذا الذى ذكر من الكلام
فى هذا المحل يرجع الى امر الاخرة اما فى الدنيا اى اما ما يذكر
بالنسبة الى امر الدنيا فالنزاع بين المعتزلة وغيرهم فى وقوع
الايلام فيها كما هو مشاهد بل النزاع فى ايجاب العوض
باعتباره والحنفية لا يوجبونه على الله سبحانه وفاقا
للاشاعرة وخلافا للمعتزلة القائلين بوجوبه عليه تعالى
علوا كبيرا والحنفية كالاشاعرة يعتقدون فيه اى فى وقوع
الايلام فى الدنيا حكمة لله سبحانه فقد يدرك تلك الحكمة
على وجه القطع لتكفير الخطايا ورفع الدرجات الواردين
فى الكتاب والسنة وقد يظن الحكمة فيه لتطهير النفس من
اخلاق لا يليق بالعبودية اى لا يليق الاتصاف بها لقبح
اثارها بين مو عبد من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها
فانها تقتضى التعدى بايذاء ابناء النوع فيصب على المتعدى
الالم الحسى فى بدنه والمعنوى بقبض الرزق وشدة الفقر
ليتضرع لمولاه سبحانه فى رفع تلك الاخلاق والتوبة عليه
من اثارها فيتحقق بوصف العبودية اى يثبت له الاتصاف

بخضوع

بالخضوع والذل لعز الربوبية كما ينبه على ذلك قوله تعالى ولو
بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض اى لتكبروا وافسدوا
فيها بطرا او لبغى بعضهم على بعض استيلاء واستعلاء والبغى
كما فى الصحاح التعدى والاستطالة وفى المحكم انه العلو والظلم
الى قوله انه بعباده خبير بصير يعلم خفايا امرهم وجلايا حالهم
فيقدر لهم بحسب مشيئته وما يناسب شانهم ولما كان هذا
المحل مظنة سؤال اشار المصنف اليه وذكر جوابه اما السؤال
فهو ان يقال انه تعالى قادر على رفع تلك الامور المبعدة
لذاته عن حضرة القدس دون ادخال مشقة على العبد فهل
فى ادخال المشقة من حكمة والاشارة اليه بقوله والله تعالى
وان كان قادرا على رفع تلك المبعدات عن حضرة القدس
والرذايل النفسية من الكبر والبطر ونحوهما من الامور التى تنشا
عنها تلك المبعدات دون كلفة اى مشقة على العبد واما
الجواب فبقوله لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعى من
العبد فى طلب رضى مولاه وازالة تلك المبعدات واسبابها واقتضت
ولوج للعبد لتلك المشقات بان يتحملها او ولوج المشقات
بمعنى العبد ليتحملها فى رضى المالك له على التحقيق سبحانه وهذا
السعى وتحمل المشقات فى رضى المالك مما يستحسنه العقل السليم
ويراه زيادة احسان من العبد فيما ينبغى للعبد ان يفعله مع
سيده وخالقه [illegible] ذى [illegible]
والمصنف فاهمه دفع جاهد المعانى بهون عليك ممن اكرمه

ولهذا افضل من تحمل الم مخالفة النفس والهوى من العبيد في رضى
مولاه فيصبر على الملاذ المحرمة عليه على ان من لم يكن احسن الم مخالفة
النفس في رضى الرب سبحانه بان لم يتحمل غضبه الى شي منها وعلى هذا
الاصل فعندنا معشر الاشعرية والحنفية ان الاتقيا
جمع تقي بالتا والقاف من بني ادم كالرسل وغيرهم افضل من
الملائكة خواصهم اي خواص البشر كالانبيا والرسل كانوا او غيرهم
افضل من خواصهم اي خواص الملائكة كجبريل وميكائيل وعوامهم
اي عوام البشر كالصلحا افضل من عوامهم وبناتهم اي بنات
ادم افضل من الحور العين بل قد روي انهن يعني بنات ادم حين
يتهن عليهن اي يفخرن على الحور العين بتحمل المشقة في طاعة الرب
سبحانه فيقلن صمنا ولم تصمن الخبر بالنصب اي اذكر الخبر
الذي ورد فيه ذلك الى اخره ولم اقف على تخريج له حين
هذه الكتابة وقد ورد ما هو اوضح دلالة على المقصود لحديث
ابي هريرة عند ابي يعلى والبيهقي قال حدثنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم حديث الصور وهو في طائفة من اصحابه
فذكر حديث الصور بطوله الى ان قال فاقول يا رب وعدتني
الشفاعة فيشفعني في اهل الجنة الحديث وفيه فيدخل رجل
منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله وثنتين من
ولد ادم لهما فضل على من انشأ الله بعبادتهما في الدنيا
الحديث وكحديث ام سلمة عند الطبراني في الاوسط والكبير
وفيه قلت يا رسول الله انسا الدنيا افضل ام الحور العين

قال

قال نسا الدنيا افضل من الحور العين كفضل الظهارة على البطانة
قلت يا رسول الله وبم ذلك قال بصلاتهن وصيامهن وعبادتهن
الله عز وجل وجملة قوله ويكون ايضا استينافا لبيان نوع
اخر من الحكمة ولذا اخره في الاسلوب اي ويكون الايلام في الدنيا
انتقاما للمظلوم بالغير اي لاحد المتغايرين بالاخر ان كان المبتلى به
مكلفا فيترتب في حقه احكام كظلم انسان انسانا اخر
فيبتلى بظلم انسان بهيمة قرنا اي الجلحا خصومة البهيمة
القرنا من خصومة المسلم يوم القيمة لخصومة الذمي فانها
اشد من خصومة المسلم يوم القيمة ويشهد لهذا حديث ابي داود
من ظلم معاهدا او انتقصه او كلفه فوق طاقته او اخذ منه
شيئا بغير طيب نفس فانا حجيجه يوم القيمة ومن كان ابلغ
الخلق صلى الله عليه وسلم حجيجه بخصومته اشد وورد الوعيد
الشديد في البهيمة ففي صحيح البخاري وغيره دخلت امراة
النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تاكل من حشرات
الارض والعصافير ونحوها فعله وقد ابتداه فيهم لقوله
فيما سبق نفعه يتداركه اي وقد لا تدرك الحكمة في الايلام كما في ايلام
البهائم ونحوها من الاطفال التي لا تمييز لهم بالامراض ونحوها
فيحكم بحسنه قطعا اذ لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وفاقا ف
معلوم وليه اي في جملة ذلك الايلام قطعا دون تردد حكمة لله
سبحانه قصرنا اي قصر فهم عقولنا عن درك كنهها فيجب التسليم
لله تعالى فيما يفعله ويجب اعتقاد الحكمة في فعله اي انه

حق اى مستحق له سبحانه اذ هو تصرف فيما يملك و يجب ترك الاعتراض
لقصور العقول عن ادراك الحكم الالهية له الحكم كما قال تعالى له
الحكم واليه ترجعون وله الامر كما قال تعالى الا له الخلق والامر
لا شريك له فى ايجاد شى من المخلوقات ولا فى امداده بالبقا ولا
فى اعدامه بالفنا ولا فى استحقاق امتثال امره ونهيه سبحانه
لا يسئل عما يفعل بحكم ربوبيته اى مالكيته لكل شى الملك الحقيقى
وكمال علمه القديم المحيط بكل شى ازلا وابدا وحكمته الباهرة
التى لا تنقص عن دركها عقول الكمل من عباده جمع كامل كما قال
تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون وهم اى العباد يسالون بحكم
العبودية والمملوكية لاقتضايهما ان العبد المملوك لا استقلال
له بتصرف ولما كان هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه
ان الحكمة بمعنى الغرض تعرض المصنف للفرق بينهما فقال
واعلم ان قولنا لله سبحانه وتعالى فى كل فعل حكمة ظهرت
تلك الحكمة او خفيت فلم تظهر ليس مساواة الحكمة بمعنى الغرض
وتذكير الضمير باعتبار ان الحكمة معنى ويصح ان يكون الضمير
لقولنا اى ليس قولنا ان له حكمة بمعنى ان له غرضا هذا
ان فسر الغرض بفايدة ترجع الى الفاعل فان فعله تعالى
وخلقه العالم لا يعلل بالاغراض بهذا التفسير للغرض
لانه اى الفعل للغرض بهذا التفسير يقتضى استكمال الفاعل
بذلك الغرض لان حصوله للفاعل اولى من عدمه وذلك
ينافى كمال الغنى عن كل شى وقد قال تعالى وان الله لغنى عن العالمين

وقال

وقال تعالى والله الغنى وانتم الفقراء وان فسر الغرض بفايدة ترجع
الى غيره تعالى بان تدرك رجوعها الى ذلك الغير كما نقل عن الفقهاء
من ان افعاله تعالى لمصالح ترجع الى العباد تفضلا منه فقد تنفى
ايضا ارادته من الفعل نظرا الى تفسير الغرض بالعلة الغائية
التى تحمل الفاعل على الفعل لانه يقتضى ان يكون حصوله بالنسبة
اليه تعالى اولى من لا حصوله فيلزم الاستكمال المحذور وقد يجوز
ارادته من الفعل نظرا الى انه منفعة مترتبة على الفعل لا علة
غائية حاملة على الفعل حتى يلزم الاستكمال المحذور والحكمة على
هذا التفسير اعم منه اى من الغرض لانها اذا نفيت ارادتها
من الفعل سميت غرضا واذا جوزت كانت حكمة لا غرضا واما
احكامه سبحانه وتعالى فمعللة بالمصالح ودرء المفاسد
عند الفقهاء على ما عرف فى اصول الفقه فى ابواب القياس واعلم
ان تعليلها بها عند فقهاء الاشاعرة بمعنى انها معرفة للاحكام
من حيث انها ثمرات تترتب على شرعيتها وفوايدها وغايات ينتهى
اليها متعلقاتها من افعال المكلفين لا بمعنى انها علل غائية
تحمل على شرعيتها وبالله التوفيق وقد علمت مما مر ان الاصول
الثلاثة الخامس والسادس والثامن فى ترتيب حجة الاسلام
مدرجة فى الاصل الخامس فى كلام المصنف فلذا قال هنا
الاصل التاسع يعنى فى ترتيب حجة الاسلام فى بعثة
الانبيا عليهم الصلاة والسلام وسياتى تعريف النبى والكلام فيه
اخر هذا الاصل لا يستحيل بعثة الانبيا بل هى عندنا معشر اهل

المواخر ممكن واقع قطعا الا ان بعض حنفية ما وراء النهر قالوا
بانه واجب الوقوع كما سيأتي عنهم وعن صاحب العمدة خلافا
للبراهمة طايفة من الهند يعبدون صنما يسمونه برهم وقيل
هم اصحاب برهام من حكما الهند قالوا لا فايدة في بعثتهم اذ في
العقل مندوحة عنهم اي سعة وغنية من ندحت الشي وسعته
ومن المحققين من جعل القول باستحالتها اي البعثة قسيما لقول
البراهمة وهو المولى سعد الدين قال في شرح المقاصد المنكرون
للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من
قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة وهو ما قاله هذا المحقق
مخالف لقول الامام حجة الاسلام ابي حامد وهو الذي قدمه المصنف
في قوله كثيرا ما رايت كلامه كامام الحرمين والامدي والنسفي
في العمدة والصابوني في البداية وغيرهم الا ان كلام الامدي في
غاية المرام يقتضي ان القايل بذلك بعض البراهمة فانه بعد
ان نقل عن البراهمة والصابية بامتناع البعثة قال الا ان من البراهمة القول به
من اعترف برسالة ادم لا غير ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم
انتهى وقد حاول المصنف مستند النقل المحقق فقال وكانه
لما كان حاصل دليلهم اي البراهمة المنقول عنهم استحالة البعثة
نفي الفايدة في البعثة بزعمهم الباطل قالوا ان ما جاء به الرسول
اما موافق لمقتضى العقل بان يدرك العقل حسنه فلا حاجة اليه
اذ العقل مغن عنه او مخالف لمقتضى العقل بان يدرك قبحه فيترك
عملا بالعقل اذ هو حجة الله على خلقه ظن عدم الاستحالة جواب

لما

لما اي لما كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر ظن بعض الناظرين فيه
ان البعثة ليست مستحيلة عندهم وانهم انما يقولون بعدم
الاحتياج الى البعثة لا باستحالتها لكن يبعد ان يخفى عليه
اي على هذا المحقق ان نفيهم الفايدة في افعال الله تعالى
يوجب القول بالاستحالة عندهم اولا واصلا لانهم ممن يعتبر
تحسين العقل وتقبيحه لاستحالة العبث في افعاله تعالى
وهو ما لا فايدة فيه والجواب عن استدلالهم من وجوه الاول
ان العقل لا يهتدي الى الافعال المنجية في الاخرة ايا في لها
كما لا يهتدي اي العقل الى تمييز الادوية المفيدة للصحة
من السموم المهلكة الا بالطبيب العارف بها المميز لها ويوقف
عليها فالحاجة اليه اي الى الرسول كالحاجة اليه اي الى الطبيب
اذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عللهم
فيما قصرت عنه عقولهم وقوله ولان عطف باعتبار التوهم
اذ المعنى البعثة جايزة واقعة لا غنى عنها ابدا سرمدا لا في الدنيا
ولا في الاخرة لان العقل لا يهتدي الى الاخرة ولان العقل
وهو الوجه الثاني من اوجه الجواب ولو قال وان لما احتاج
الى التاويل اذ المراد والوجه الثاني ان العقل لا يستقل بالكل
اي بادراك كل الامور بل يدرك البعض استقلالا ويقصر عن ادراك
البعض فلا يهتدي اليه بوجه ويتردد في البعض فما استقل
العقل به اي بادراكه كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته
عضده ما جاء به النبي واكده فكان ذلك بمنزلة تعاضد الادلة

العقلية وما قصر العقل عنه اى عن ادراكه كالرؤية والمعاد الجسماني
وكقبح الصوم يوم كذا كاول شوال وعاشر ذي الحجة وحسنه
في يوم كذا كاخر رمضان يثبته النبي اذ العقل يقصر عن ادراك
الرؤية والمعاد الجسماني وادراك حسن صوم اخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال وما تردد فيه العقل ولم يحكم
لاحد الطرفين عنده دفع عنه الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل
ورود الشرع لا يحتمل ان يثاب من الاتيان به لانه تصرف
في ملك الله سبحانه بغير اذن منه ويحتمل ان يثاب من تركه لكونه
ترك طاعة وان غلب ظن حسنه فكان قبحه متوهما فقطع ما
جاء به النبي مزاحمة الوهم فيه للعقل وقوله ولان هو الوجه
الثالث والعطف فيه على المنوال السابق وتقريره ان العقول
تتفاوت فقد تستحسن جماعة فعلا ويستقبحه اخرون
فالتفويض اليها اى العقول يؤدي الى فساد التقاتل اى
القتال وفساد الجدال للتنازع المؤدي اليهما والنهي عن الاقدام
على الفعل المتنازع فيه المخبر به النبي اى نهي الاله الذي يخبر به
عند النبي يحسم هذه المادة اى مادة الفساد الذي يؤدي اليه
التنازع وما قيل من قبل المنكرين للنبوة انه اى البعث يتوقف
على علم المبعوث اى النبي بان الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل
له اليه اذ لعله من القاء الجن فانكم معشر المليين على القول بوجود
الجن وعلى جواز القائهم الكلام الى النبي فممنوع خبر ما قيل
وقد ذكر سند المنع بوجهين الاول بقوله اذ قد ينصب الباعث

تعالى

تعالى له اى للمبعوث دليلا يعلم به ان الباعث له هو الله سبحانه وتعالى
بان يظهر له ايات ومعجزات ليس مثلها من شان مخلوق يفيده هذا
العلم والثاني بقوله او يخلق بالبناء للمفعول له اى للمبعوث علم
ضروري بان الباعث هو الله سبحانه وتعالى واعلم ان الفلاسفة
يثبتون النبوة لكن على وجه مخالف لطريق اهل الحق لم يخرجوا به
عن كفرهم فانهم يرون ان النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدي
الى صلاح النوع الانساني على العموم لكونها سببا للخير العام المستحيل
تركه في الحكمة والعناية الالهية ويرون الهاما كالتشبيه وينكرون
صدور البعثة عن الباري تعالى بالاختيار لانكارهم كونه تعالى
مختارا وينكرون كونها بنزول الملك من السماء بالوحي لانكارهم
نزول الملك لاستحالة خرق الافلاك عندهم وينكرون كثيرا
مما علم بالضرورة مجي الانبياء به كحشر الاجساد والجنة والنار وذلك
الانكار مما كفروا به وطريق المعتزلة قد بينها المصنف بقوله
وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة على الله تعالى لما عرف من اصلهم
الفاسد في وجوب الاصلح عليه تعالى كذا نقل في المقاصد وشرح الوجيز
عن المعتزلة مطلقا والذي في المواقف ان بعض المعتزلة قال تجب
البعثة على الله تعالى وفصل بعضهم اذا علم الله من امته انهم يؤمنون
وجب الارسال اليهم لما فيه من استصلاحهم وان علم انهم لا يؤمنون
لم يجب ولكن يحسن قطعا لاعذارهم وهو ايضا مبني على اصلهم
الفاسد وهو التحسين والتقبيح عقلا وقول جمع من متكلمي الحنفية
مما وراء النهر ان ارسالهم اى الانبياء من مقتضيات حكمة الباري اى من

الامور التي اقتضتها حكمته جل ذكره فيستحيل ان لا يكون اي ان لا
يوجد الارسال هذا القول عند تفهم معنى وجود الاصلح مما قدمناه
في الاصل الرابع من هذا الركن هو معناه اي مقول قول الجمع المذكورين
هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة او بوجوب الاصلح فقوله
مبتدا او الظرف وهو قوله عند حال من المفعول وهو ضمير الفصل والخبر
قوله معناه وما قدمه في الاصل الرابع في معنى الوجوب هو قوله
هناك واعلم انهم يريدون بالواجب الى اخره وقوله في عمدة
النسفي اي قول ابي البركات النسفي في عمدته في البعثة انها في
حيز الامكان بل في حيز الوجوب تصريح به اي بالوجوب وعبارة
ارسال الرسل مبشرين ومنذرين في حيز الامكان بل في حيز الوجوب
وظاهره استحالة تخلفه لكنه اي صاحب العمدة اراد به اي
الوجوب خلاف ظاهره ويمكن حمله على ارادة وجوب الوقوع
لتعلق علم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي امكانه في نفسه
اذ الحق ان ارسالهم لطف من الله تعالى ورحمة من بها على عباده
ومحض فضل وجود والجمع بين هذه الالفاظ المتقاربة المعنى
لتوفية مقام الاطناب حقه من تقرير المعنى وتاكيده اذ اللطف
هنا ايصال البر على وجه الرفق ودون العنف والرحمة ارادة
ايصال البر او انصاله والجود افادة ما ينبغي لا لغرض والكمال
في كل منها ليس الا له لا اله الا هو ارحم الراحمين وقد يحصل لك
مما قدمه ان من فوايد بعثة الانبياء الاهتدا الى ما ينجي في الاخرة
لقصور العقل عن ادراكه وبيان ما يقصر العقل عن ادراكه سوى

ذلك

ذلك وتعاضد الشرع والعقل فيما ادركه العقل ورفع الاحتمال
فيما تردد فيه العقل وفي تفاصيل محاسن ارسالهم اي الانبيا
المترتبة عليه طول لا يليق بمثل هذا التاليف اللطيف الحجم وفي
تامل اللبيب ما يستخرجها اي تلك الفوايد يغني عن ذكرها
ونحن نذكر منها بعضا كما هو وظيفة الشرح فمنها بيان منافع الاغذية
والادوية ومضارها التي لا تفي لها التجربة الا بعد ادوار واطوار
مع ما فيها من الخطر ومنها تعليم الصنايع الخفية من الحاجيات
والضروريات ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها
المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة
المتعلقة بصلاح الاشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة
بصلاح الجماعات من اهل المنازل والمدن هذا تمام الكلام في
البعثة وفوايدها واما المبعوثون فالايمان بهم واجب فمن ثبت
شرعا تعيينه منهم وجب الايمان بعينه ومن لم يثبت تعيينه
كفى الايمان به اجمالا ولا ينبغي في الايمان بالانبيا القطع
بحصرهم في عدد اذ لم يرد بحصرهم دليل قطعي لان الحديث الوارد
في ذلك اي في عددهم خبر احاد لم يقترن بما يفيد القطع فهو
ان صح بان وجدت فيه الشروط المعتبرة للحكم بصحته وجب ظن
مقتضاه مع تجويز نقيضه بدله والا اي وان لم يصح فلا يجب
ظن مقتضاه وعلى كل من التقديرين فيؤدي اي فقد يؤدي حصرهم
في العدد الذي لا قطع به الى ان يعتبر فيهم من ليس منهم بتقدير
كون عددهم في نفس الامر اقل من الوارد او يخرج عنهم من هو منهم

بتقدير ان يكون عددهم فى نفس الامر ازيد من الوارد والحديث
الذى ورد فيه عددهم هو حديث ابى ذر رضى الله عنه وهو حديث
طويل يتضمن انه سئل النبى صلى الله عليه وسلم عن اشيا منها عددهم
ولفظ رواية احمد فى مسنده قلت يا نبى الله كم عدد الانبيا
قال مائة الف واربعة وعشرون الف الرسل من ذلك ثلثمائة وخمسة
عشر جما غفيرا ورواه الطبرانى فى المعجم الكبير بلفظ واربعة
وعشرون الفا وهى مصرحة بما فى رواية احمد ومدار الحديث على
على بن يزيد وهو ضعيف ورواه احمد ايضا من طريق اخر بنحو
معناه وفيه قلت يا رسول الله كم المرسلون قال ثلثمائة
وبضعة عشر جما غفيرا ورواه ايضا الطبرانى فى الاوسط والبزار
باسناد فيه المسعودى وهو ثقة لكنه اختلط وروى الطبرانى
فى الاوسط ايضا من حديث ابى امامة الباهلى ان رجلا سئل
رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفيه قال يا رسول الله
كم كانت الرسل قال ثلثمائة وخمسة عشر وليس فيه سؤال
عن عدد الانبيا قال الحافظ ابو الحسن الهيثمى فى كتابه مجمع
الزوايد ومنبع الفوايد رجاله رجال الصحيح غير احمد بن خليل
الحلبى وهو ثقة والظاهر ان الرجل السائل فى حديث ابى امامة
هو ابو ذر تتمة للكلام فى الاصل التاسع شرط النبوة الذكورة
لان الانوثة وصف نقص وكونه اكمل اهل زمانه عقلا وخلقا
بفتح الخاء المعجمة وسكون اللام حال الارسال واما عقدة لسان السيد
موسى قبل الارسال فقد ازيلت بدعوته عند الارسال بقوله واحلل

عقدة من لسانى يفقهوا قولى كما دل عليه قوله تعالى قد اوتيت
سؤلك يا موسى واكملهم فطنة وقوة راى كما هو مقتضى كونه سائس
الجميع ومرجعهم فى المشكلات والسلامة بالرفع عطفا على الذكورة
اى من شرط النبوة السلامة من دناءة الاباء ومن غمز الامهات اى
الطعن بذكرهن بما لا يليق من امر الفروج والسلامة من القسوة
لان قسوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب اذ هى منبع المعاصى
لان القلب هو المضغة التى اذا صلحت صلح الجسد كله واذا
فسدت فسد الجسد كله كما نطق به الحديث الصحيح والسلامة من
العيوب المنفرة منهم كالبرص والجذام ومن قلة المروة كالاكل
على الطريق ومن دناءة الصناعة كالحجامة لان النبوة اشرف مناصب
الخلق مقتضية لغاية الاجلال اللايق بالمخلوق فيعتبر لها انتفا
ما ينافى ذلك وشرطها ايضا العصمة من الكفر قبل النبوة وبعدها
بالاجماع والعصمة من غيرهما مما ذكره من المعاصى فهى اى فهو من
موجبات النبوة بفتح الجيم اى الامور التى تقتضيها منصب النبوة
متاخر عنها كما هو شان الموجب فلا ينافى اشتراطه فيها وهذا ما
عليه الجمهور اما على القول بعصمتهم من الصغاير والكباير قبل النبوة
وبعدها فلا يمتنع الاشتراط وقولهم فى الشروط اكمل اهل زمانه
ان حمل على ظاهره من العموم لجميع اهل الزمان استلزم كذلك
عدم جواز ارسال نبيين فى عصر واحد وهو منتقض بنحو يوشع
وموسى وهارون والتمثيل بموسى وهرون اظهر لثبوت ارسالهما
معا بنص الكتاب بروايات متعددة كقوله اذهبا الى فرعون انه طغى

فاذهبا انا تعالى الى فرعون فقولا انا رسول ربك ونحوها فيجب في تاويل
اشتراطه ان المراد كونه اكمل اهل زمانه ممن ليس نبيا وحاصله تخصيص
العموم والعصمة المشترطة معناها تخصيص القدرة بالطاعة
فلا يخلق له اي لمن وصف بها قدرة المعصية وقد لخص المصنف
في التحرير هذا التعريف وذكر معه تعريفا آخر فقال وهي اي العصمة
عدم قدرة المعصية او خلق مانع منها غير ملجئ اي بل يبقى معه
الاختيار والتعريف الثاني يلايم قول الامام ابي منصور
الماتريدي العصمة لا تزيل المحنة اي الابتلاء المقتضي لبقاء الاختيار
قال صاحب البداية ومعناه نفي قول ابي منصور انها لا تجبره
على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى
يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا
للابتلاء انتهى وجوز القاضي ابو بكر الباقلاني وقوع الكفر
منهم قبل البعثة عقلا لكن لم يقع اصلا قال يعني القاضي
واما الوقوع فالذي صح عند الاخبارة والنقلة انه لم
يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاحشا
ظلوما اي جائرا بل بعث من كان تقيا زكيا فيهم مشهور النسب
حسن التربية والمرجع في ذلك كله عندنا قضية السمع اي ما
تقتضيه الادلة السمعية وقد اقتضت كل ذلك واما من جوز
المعتزلة فهو التجويز والتقوية فالعقل لا يمنع وقوعه منهم
محو اثره بالتوبة قبل النبوة فان حينئذ يجوز وقوعه منهم
بناء على ما يقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقهم وتوقيرهم

وعدم

وعدم اقتصارهم بما يفرحهم واي منفر اشد من الكفر وكيف
يوثق بنطقهم كانه الباطل من اثره قلنا قد اجاب القاضي عن ذلك
بقوله ليس فيما اظهنا بالمعجزة اي بعد وقوعه والتوبة منه ما يدل
على صدقهم وعلى ظهارة سريرتهم اي بقاء قلوبهم من ادناس المعاصي
ويجب كذلك توقيرهم وينتفي الطعن عنهم ولقد كان الامساك
في هذا المختصر عن هذا التجويز اولى ولا خلاف بين اهل العلم
والحديث في اشتراط الذكورة في حق النبوة ومريم عليها السلام
والكلام فيهما اي كلام المخالفين في عدم اشتراط الذكورة مبني على تفسير
بان الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها فالنبي عليه السلام
هذا البيان من اوحي اليه بشرع سواء امر بتبليغه والدعوة اليه ام لا
فان امر بذلك فهو نبي مرسل وان لا فهو نبي غير رسول وعلى هذا
ليس بعيدا ما ذهبوا اليه من نفي اشتراط الذكورة في حق نبي غير
رسول لان اشتراط الذكورة لكون امر الرسالة مبنيا على الاشتهار
والاعلان والتردد الى المجامع اي مواضع اجتماع الناس للدعوة
اي دعوتهم الى الايمان بما جاء به والعمل بمقتضاه والانوثة
مبنى حالهن على التستر والقرار لا التردد والاشتهار واما على
ما ذكره المحققون في معنى النبي والرسول من ان النبي انسان بعثه
الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول فلا فرق بينهما بل هما
بمعنى وقيل يختص الرسول بمن له شريعة وكتاب انزل عليه او امر
بالعمل به اوله نسخ لبعض شريعة متقدمة على بعثته وعلى اشتراط
الذكورة جرى من حكى الاجماع على عدم نبوة مريم عليها السلام

كالامام والبيضاوى وغيرهما ولم يبالوا بشذوذ من زعم نبوتهما
تمسكا بقوله فارسلنا اليها روحنا وقوله تعالى اذ قالت الملائكة
يا مريم ان الله اصطفاك على الاتيان ويجاب عنه بانه ليس وحيا
تشريع اذ لا دلالة عليه فى الاية المذكورة وقد تحصل فى معنى
الرسول والنبى ثلاثة اقوال الفرق بينهما بالامر بالتبليغ وعدمه
وهو الاول المشهور والفرق بان الرسول من له شريعة وكتاب
او نسخ لبعض شريعة متقدمة على بعثته وكونهما بمعنى واحد
وهو الذى عزاه للمحققين وهو يقتضى اتحاد عدد الانبيا والرسل
ولا يخفى مخالفة ذلك لما ورد فى حديث ابى ذر الذى قدمناه
هذا كلام فى معنى النبى شرعا واما اصله لغة فلفظه بالهمز
وبه قرا نافع من النبا وهو الخبر فعيل بمعنى اسم الفاعل
اى منبئ عن الله او بمعنى اسم المفعول اى منبا لان الملك ينبئه
عن الله بالوحى وبلا همز وبه قرا الجمهور وهو اما مخفف
المهموز بقلب الهمزة واوا ثم ادغام اليا فيها واما من
النبوة او النباوة بفتح النون فيهما اى الارتفاع فهو
ايضا فعيل بمعنى اسم الفاعل او بمعنى اسم المفعول لان النبى
مرتفع الرتبة على غيره او مرفوعها وسياتى تلخيص هذا اواخر
الكتاب وقد يقال ايرادا على اشتراطهم عدم العيوب المنفرة
ان بلا ايوب عليه الصلاة والسلام كان منفرا اى منفر
لما هو مذكور فى كتب التفسير وقصص الانبيا ويجاب عنه
بان الشرط فى حق ايوب المتقدمة على نبوته المتقدمة على عروض

الابتلا

الابتلا له وجعل الاكل على الطريق منافيا للنبوة هو مبنى على تقدير
ان العرف كذلك اى كما ذكرنا انفا من انه قلة مروه اذ ذاك اى فى
ذلك الوقت الذى هو زمن بعثة ذلك النبى وقد ذكرنا ان عصمتهم
من غير الكفر موجب النبوة واختلف فيه اى فى ذلك الغير
الذى هو متعلق العصمة فقيل تجب عصمتهم من الكباير مطلقا
عمدا او سهوا من غير تقييد بالعمد دون الصغاير الاتى بها عمدا
فلا تجب عصمتهم منها عند هذا القايل بخلاف السهو اولى عنده
وهذا القول منقول عن امام الحرمين منا وابى هاشم من المعتزلة
والمختار لجمهور اهل السنة العصمة اى وجوب عصمتهم عنها
اى عن الكباير مطلقا وعن الصغاير الا الصغاير غير المنفرة
حال كون اتيان غير المنفرة خطا فى التاويل او سهوا مع التنبيه
عليه اما الصغاير المنفرة كسرقة لقمة او حبة وتسمى صغاير الخسة
فهم معصومون عنها مطلقا وكذا عن غير المنفرة كنظرة لاجنبية
عمدا ومن اهل السنة من منع السهو عليه اى على نبينا صلى الله
عليه وسلم فقال لا يقع منه سهو فى فعل اصلا وصرح بان سلامه
على ركعتين فى حديث ذى اليدين فى الصحيحين كان قصدا منه
وابيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو ومثل ذلك صلاته
الظهر خمسا فى حديث ابن مسعود فى الصحيحين وغيرهما وتركه
التشهد الاول فى الظهر فى حديث ابن بحينة صححه الترمذى
والاصح جواز السهو فى الافعال عليه والمذهب السابق غير مرضى وان
قال به من ايمة المحققين ابو المظفر الاسفراينى لانه مخالف للنص

الصريح قال صلى الله عليه وسلم انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا
نسيت فذكروني اخرجه الشيخان وغيرهما وظاهر قوله صلى الله
عليه وسلم انما انسى لاسن انه يورد عليه النسيان من قبل الله سبحانه
فيتصف به الا انه لا يقر عليه فيما هو امر ديني بل ينبه فيكون
ذلك النسيان سببا يترتب عليه بيان حكم شرعي يتعلق بالمنسى
فانسى بتشديد السين مبني للمفعول معناه يورد على النسيان
ولاسن معناه لابين طريقا يسلك في الدين هو سبب لايراد
النسيان بمعنى انه ثمرة تترتب على النسيان لا باعث على ايراده
ومنع المعتزلة الكباير اي صدورها من نبي قبل البعثة له ايضا
للوجه الذي منعنا به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم
الانقياد له هذا كلام متعلق بالافعال التي ليس طريقها الابلاغ
وهي منهي عنها واما فيما طريقه الابلاغ اي ابلاغ الشرع وتقريره
من الاقوال وما يجري مجراها من الافعال كتعليم الامر بالفعل
فهم معصومون فيه من السهو والغلط واما غير ذلك اي ما ليس
من القسمين السابقين كما يختص به الانبيا عليهم الصلاة والسلام
من امور دينهم واذكار قلوبهم ونحوها مما يفعلونه لا ليتبع هو فيه
فهم فيه كغيرهم من البشر في جواز السهو والغلط هذا الذي عليه
اكثر العلما خلافا لجماعة المتصوفه وطايفة من المتكلمين حيث
منعوا السهو والنسيان والغفلات والفترات جملة في حق النبي
صلى الله عليه وسلم قال القاضي ابو بكر تفريعا على ما عليه الاكثر
فيجوز اي عقلا كونه اي النبي غير عالم بشرايع من تقدم من الانبياء و

كونه

كونه غير عالم ببعض المسايل التي تفرعها الفقها والمتكلمون
لا مطلقا ولكن المسايل التي لا تخل عدم العلم بها بمعرفة التوحيد
ويجوز كونهم اي الانبيا غير عالمين بلغات كل من بعثوا اليهم
الا لغة قومهم وجميع عطف على لغات اي ويجوز عقلا كونهم
غير عالمين بجميع مصالح امور الدنيا ومفاسدها وجميع الحرف
والصنايع انتهى كلام القاضي ابي بكر ولا شك ان المراد
اي مراده مما ذكره عدم علم بعض المسايل لعدم الخطور اي
خطور تلك المسايل ببالهم فاما اذا خطرت لهم فلا بد من
علمهم لها اي باحكامها واصابتهم فيها ان اجتهدوا بناء على
الراجح ان للانبيا ان يجتهدوا مطلقا وعليه الاكثر او بعد
انتظار الوحي وعليه الحنفية واختاره المصنف في التحرير
واذا اجتهدوا فلا بد من اصابتهم ابتداء وانتهاء لان من
قال كل مجتهد مصيب او منع الخطا في اجتهاد الانبيا خاصة
فهم مصيبون عنده اما ابتدا حيث لم يتقدم خطا واما
انتها حيث نبهوا على الصواب فرجعوا اليه وكذا علم المغيبات
اي وكعدم علم بعض المسايل عدم علم المغيبات فلا يعلم النبي منها
الا ما اعلمه الله به احيانا وذكر الحنفية في فروعهم تصريحا
بالتكفير باعتقاد ان النبي يعلم الغيب لمعارضة قوله تعالى
قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله والله اعلم
الاصل العاشر في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم نشهد ان محمدا رسول الله ارسله الى الخلق اجمعين بالهدى

ومن جوز الخطا في اجتهادهم
ابتداء قال لا يقرون عليه بل ينبهون
فهم مصيبون عنده

ودين الحق خاتما للنبيين وناسخا لما قبله من الشرايع والخلق
بمعنى المخلوقين لان ارساله لمن يعقل من الانس والجن قال بعض
العلما والى الملايكة نقل ذلك الشيخ الامام ابو الحسن السبكي
وصرح الامام الرازي في تفسير قوله تعالى تبارك الذي
نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا بعدم دخول
الملايكة وعموم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ولنا في ذلك
كلام اواخر الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع فليراجعه
من اثر الوقوف عليه ولاثبات نبوته صلى الله عليه وسلم
مسالك ذكر المصنف المشهور منها بقوله لانه اي لان محمدا صلى
الله عليه وسلم ادعى النبوة اي الرسالة عن الله واظهر المعجزة
تصديقا لدعواه وكل من ادعى النبوة واظهر المعجزة تصديقا
لدعواه فهو نبي فمحمد صلى الله عليه وسلم نبي وقد تكلم المصنف
كغيره على مقدمتي هذا الدليل فقال اما دعواه النبوة فقطعي
لا يحتمل التشكيك لانه قد تواتر تواترا لحقه بالعيان والمشاهدة
واما اظهار المعجزة فلانه اتى بامور خارقة للعادة مقرونا
اتيانه لها بدعوى النبوة كما يناقرن تلك الامور بدعواه
النبوة بمعنى جعلها اي جعل تلك الامور الخارقة من حيث
اقترانها بدعواه بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى
ليدعو الناس الى الهدى ودين الحق ولا نعني بالمعجزة الا ذلك
اي الاتيان بامر خارق للعادة يقصد به بيان صدق من ادعى انه
رسول الله ووجه دلالتها اي المعجزة على الصدق انها لما كانت

مما

مما يعجز عنه الخلق لم يكن الا فعلا لله سبحانه فان قيل المعجزة
قد تكون من قبيل الترك دون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتي
ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون على ذلك ففعل وعجزوا
فانه معجز دال على صدقه كما في المواقف وغيره قلنا قد جرى المصنف
على ان كفهم عن ذلك فعل لله سبحانه لا عدم فعل منه سبحانه
كان يقال هو عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذا تقرر
ان المعجزة ليست الا فعلا لله تعالى فهما جعلها الرسول بينة
اي دلالة واضحة على صدقه فيما ينقل عن الله تعالى وهو اي ذلك
الجعل معنى التحدي فان جهة جعله دليل صدقه طلب المعارضة
بالمثل منهم لان اصل معنى التحدي طلب المباراة في الحدا بالابل
ثم توسع فيه فاطلق على طلب المعارضة بالمثل في اي امر
كان فاذا ادعى النبوة وجعل المعجزة بينة صدقه بان قال
اية صدقي ان يوجد الله تعالى كذا مما تعجزون عنه
فاوجده الله تعالى موافقا لقوله كان ذلك الايجاد
وهو ما قال تصديقا من الله تعالى وقد تمم المصنف حجته
الاسلام في ايراد مثل مشهور في كتب القوم لشان الرسول
ومرسله سبحانه في تصديقه اياه بايجاد المعجزة على وفق
دعواه فقال وذلك التصديق للرسول بايجاد الخارق على
وفق دعوى النبوة كالقايم اي كتصديق القايم بين يدي الملك
من ملوك الدنيا حال كون ذلك القايم مقبلا على قوم بحضرة
الملك يدعي انه رسول ذلك الملك اليهم فانه اي ذلك المدعي للرسالة

٢ مما

عن الملك اذا قال للملك المرسل له ان كنت صادقا فيما نقلت عنك
من الرسالة التي هو لا فقم عن سريرك على خلاف عادتك ففعل
حصل للحاضرين علم قطعي بانه صدقه بمنزلة قوله اي الملك
صدقت واقتصر المصنف على قوله فقم على خلاف عادتك لان القصد
من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول حجة الاسلام
فقم عن سريرك ثلاثا واقعد على خلاف عادتك لمزيد الاستظهار
فيما يحصل به العلم وقول المواقف فقم من الموضع المعتاد
لك في السرير واجلس مكانا لا تعتاده تصوير آخر للمخالفة
المعتادة والذي اظهره الله لنبينا صلى الله عليه وسلم من
المعجزات ثلاثة امور اعظمها القران ثم الامر الثاني
حالة في نفسه التي اشتمل عليها من عظيم الاخلاق وشريف
الاوصاف التي سياتي تفصيل بعضها ومن الكمالات العلمية
والعملية مع ضميمة انه لم يصحب معلما ابدا ولا حكيما
مذهبا ثم الامر الثالث ما ظهر على يديه من الخوارق
للعادات كانشقاق القمر له فرقتين وتسليم الحجر عليه قبل
النبوة وبعدها وما قبل النبوة من الخوارق يسمى عندهم ارهاصا
اي تاسيسا للنبوة وتمهيدا من ارهصت الحائط اذا اسسته
ولا يسمى معجزا وسعي الشجر اليه وحنين الجذع الذي كان يخطب
اليه لما انتقل الى المنبر عنه ونبع الماء من بين اصابعه
بالمشاهدة ممن حضره سواء قلنا انه نابع من الاصابع نفسها
او انه تكثير للماء القليل بخلق آخر معه ببركة وضع الاصابع فيه

وشرب القوم والابل الكثير عددهم وعددها من الماء القليل
الذي مج فيه بعد ما نزحت البير في الحديبية بتخفيف الياء
الاخرة وتشديدها وهي مكان على مرحلة من مكة وكانوا
الفا واربعمائة وفي رواية الفا وخمسمائة واقتصر المصنف
على الاولى لان عددها محقق باتفاق الروايتين واكل الجم
الغفير اي العدد الكثير جدا كما في حديث ابي طلحة وكانوا
الفا من اقراص يا كلها انسان واحد والظاهر ان المصنف
ركب ما ذكره من واقعتين سهوا واقعة ابي طلحة وواقعة
جابر في اطعام اهل الخندق فان الذي في الصحيحين ان
القوم في واقعة ابي طلحة كانوا سبعين او ثمانين رجلا وفي
واقعة جابر كانوا الفا وكان جابر قد امر بصاع شعير عنده فطحن
وذبح بهمة اي شاة صغيرة فطبخها ثم اخبر النبي صلى الله عليه وسلم
بذلك وقال تعال انت ونفر معك فدعا النبي صلى الله عليه وسلم
اهل الخندق كلهم وامر ان لا يخبز العجين ولا تنزل البرمة وانه
صلى الله عليه وسلم حضر وبصق في العجين والبرمة وبارك ثم
امر امراة جابر ان تدعو خابزة تخبز معها وان تقدح اي تغرف
الطعام بحضرته قال جابر كما في الصحيحين وهم الف فاقسم
بالله لاكلوا حتى تركوا وانحرفوا وان برمتنا لتغط اي لتفور
كما هي وان عجيننا ليخبز كما هو وفي رواية للبخاري ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال لامراة جابر كلي هذا يعني البقية واهدي
فان الناس اصابتهم مجاعة واخبار الشاة المسمومة له صلى الله

عليه وسلم بانها مسمومة وقد صح في البخاري انهم كانوا يسمعون
تسبيح الملايكة وهو يوكل وغير ذلك عطف على قوله انشقاق
القمر وكغيره ذلك من المعجزات مما افرد لكثرته بالتصنيف
ومن اجل ما صنف فيه كتاب دلايل النبوة للحافظ ابي بكر البيهقي
وهذا النوع احد ما عقد له في كتاب الشفا باب وقد تضمن
الباب المعقود له ثلاثين فصلا وفي كل من الكتب الستة التي
هي دواوين الاسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث ابواب
مفردة لذلك والوارد في كل من هذه الخوارق وان كان خبر
واحد لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخارق
على يده متواتر بلا شك وقول السهيلي في بعض هذه الخوارق
انها علامة للنبوة لا معجزة اي لا تسمى بذلك بنا على عدم
اقترانها بدعوة النبوة ليس بذاك اي ليس بمقبول لان المقبول
لعلو رتبته يشار اليه بما يشار به الى البعيد فانه صلى الله
عليه وسلم لما ادعى النبوة انسحب عليه ذلك فهو منسحب عليه
دعوى النبوة من حين ابتدائها اي الدعوى الى ان توفاه الله
تعالى كانه في كل ساعة اي في كل وقت يستانفها اي الدعوى
فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة لاقترانه بدعوى النبوة
حكما وكانه يقول في كل ساعة اي كل وقت اني رسول الله
الى الخلق وكانه يقول في كل وقت وقع فيه خارق للعادة هذا
دليل صدقي هذا تمام الكلام في الامر الثالث واما الاول وهو
القران فهو المعجزة العقلية اي التي يهتدي الى اعجازها العقل

الطعام

لمن

لمن كان عارفا بطرق البلاغة او كانت البلاغة له سليقة ومع
كون العجز عنه معقولا فهو منقول ايضا عمن قصد المعارضة
ممن سولت له نفسه ذلك فاقر بالعجز مع كونه من فرسان
البلاغة ومنهم من اتى بما فضح به نفسه عند ابناء جنسه
كما لا يخفى على من الم بالتواريخ الباقية نعت ثان للمعجزة فان
كون القران معجزا وصف له باق على طول الزمان الذي
خبر ثان عن ضمير القران فان من اوصافه انه الذي اعيى كل
بليغ بجزالته وغرابة اسلوبه وبلاغته والجزالة تقابلها
الركة فليس في نظمه لفظ ركيك وغرابة اسلوبه بموافقه
يخالف المعهود من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد في كلامهم
كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل
يا ايها الناس يا ايها المزمل الحاقة ما الحاقة عم يتساءلون
واما بلاغته فنظمه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق البشر وان
امكن بالنسبة الى قدرة الباري سبحانه ما هو فوق ذلك كما
صرح به في شرح المقاصد لان مقدوراته تعالى لا تتناهى
واكتفى المصنف بوصفه بالبلاغة عن وصفه بالفصاحة
معها لاندراج مفهومها في مفهوم البلاغة اصطلاحا بلا و لبين
اي وليس اعجازه بجزالة وغرابة الاسلوب فقط دون
البلاغة كقول القاضي ابي بكر بن الطيب الباقلاني ولا اعجازه
بالصرفة اي صرف هممهم المتحدين عن التوجه الى معارضته وسلبهم
القدرة على مثله عند قصد ذلك خلافا للمرتضى من الشيعة وغيره

كالنظام وكثير من المعتزلة والا اى وان لا يمكن ما ذكرنا بان
كان ما ذكروه من ان اعجازه بالصرف كان الانسب على قولهم
ترك بلاغته فانه اذا كان غير بليغ ولم يقدروا على معارضته
كان اظهر في خرق العادة ولان القول بالصرف ينافي المنقول
عمن كان يسمعه من البلغاء من طربهم لبلاغته وحسن نظمه وتعجبهم
من سلاسته مع جزالته ومن وصفهم اياه بما يدل على ذلك وقد
فصل صاحب الشفا بعض ذلك واما الامر الثاني وهو حاله
صلى الله عليه وسلم فيما اى فهو ما استمر عليه من الاداب الكريمة
والاخلاق الشريفة التي لو افنى العمر بالبنا للمفعول في
تهذيب النفس لم يحصل لمن افنى عمره في التهذيب كذلك اى
كما حصلت له صلى الله عليه وسلم وتلك الاخلاق مما ورد
من سماته الشريفة بالاسانيد الصحيحة التي هي في كل منها اخبار
احاد متعددة يفيد مجموعها تواتر القدر المشترك بينها وهو
ثبوت ذلك الخلق له صلى الله عليه وسلم كالحلم وهو كما في الشفا
حالة توقر وثبات عند الاسباب المحركات وتمام التواضع
منه صلى الله عليه وسلم للضعفاء بعد تمام رفعته وتمام انقياد
الخلق له والصبر وهو حبس النفس عند حلول ما تكره والعفو
وهو ترك المؤاخذة بالذنب مع الاقتدار وقوله عن المسيء اليه
متعلق بالعفو ومقابلة السيئة بالحسنة والجود وتقدم تفسيره
ففي صحيح البخاري عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم
اجود الناس بالخير وكان اجود ما يكون في رمضان الحديث

وفيه عن جابر ما سئل النبي صلى الله عليه وسلم شيئا قط فقال لا وتمام
الزهد في الدنيا وشدة الخوف من الله تعالى حتى انه ليظهر
عليه اثر ذلك الخوف الشديد اذا عصفت الريح ونحوه على نحو
وقت عصف الريح من الاوقات التي تعرض فيها عوارض سماوية
من الكسوف وغيره او نحو ما ذكر من هذه الاخلاق الشريفة كالوفا
بالوعد واداء الامانة وصلة الرحم والحيا وما ينتظم في هذا
السلك من نحوه كان صلى الله عليه وسلم اعلى الخلق مقاما في كل
منها ودوام فكره كما وصفه بذلك ابن ابي هالة فيما اورده
القاضي ابو الفضل عياض في الشفا بقوله كان صلى الله عليه
وسلم متواصل الاحزان دايم الفكرة ليست له راحة ومن
اراد تعرف شيء مما صدر من اثار هذه الاوصاف الشريفة منه صلى
الله عليه وسلم فعليه بكتاب الشفا وما في معناه من التاليف
وتجديد التوبة والانابة في اليوم سبعين مرة بل اكثر ففي
صحيح البخاري عن ابي هريرة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول والله اني لاستغفر الله واتوب اليه في اليوم اكثر من
سبعين مرة وفي صحيح مسلم عن الاغر بن يسار المزني قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس توبوا الى الله فاني
اتوب اليه في اليوم مائة مرة وروى ابو داود والترمذي وصححه
وابن ماجه عن ابن عمر رضي الله عنهما قالوا كنا نعد لرسول الله
صلى الله عليه وسلم في المجلس الواحد مائة مرة رب اغفر لي وتب علي
انك انت التواب الرحيم ولما كانت التوبة والاستغفار في حقه

صلى الله عليه وسلم ما حاصله انهما لم يستا عن ذنب وانما نوبته الرجوع
الى مولاه في ستر ما استقصره من الشكر بالنسبة الى ما ارتقى اليه
من المقامات الكمالية فانه عليه افضل الصلاة والسلام كلما ازداد
له من جلال الله وكبريائه قدر كان له ترقيا بذلك من كماله
الى اكمل فيستغفر من نظره اليه اي الى ما ترك الدخول فيه من
المقام بشكره تعالى على تلك الانعامات العظيمة وطاعته
فيرجع الى الاعتصام به تعالى ويطلب الستر لما ظهر
له من قصور الشكر وقوله والفراغ بالجر عطفا على الحلم
كالمعطوفات قبله من اوصافه الشريفة الفراغ عن هوى النفس
اي ميلها الى مشتهياتها وعن حظوظها المنعوت ذلك الفراغ
بانه مما لا يتيسر الا لمن [?] عليه [?] فضل الله تعالى الى
حتى زهد في نفسه حتى انه صلى الله عليه وسلم ما انتصر
لنفسه قط الا ان تنتهك حرمة الله تعالى جمع حرمة اي
الامور التي ثبتت لها الاحترام وما خير بين شيئين الا اختار
ايسرهما ما لم يكن اثما قال وكان اذا كان اثما كان ابعد الناس اي
[?] عنه التخيير وان كان لا حظ له صلى الله عليه وسلم
التي الاحرى فقد ساق صاحب الشفا باسناده من الموطا رواية
يحيى بن يحيى الى عائشة رضي الله عنها قالت ما خير رسول الله
صلى الله عليه وسلم في امرين قط الا اخذ ايسرهما ما لم يكن
اثما فان كان اثما كان ابعد الناس منه وما انتقم رسول
الله صلى الله عليه وسلم لنفسه الا ان تنتهك حرمة الله فينتقم

لله بها هو في الصحيحين وسنن ابي داود بمعناه وغالب الفاظه
وفي موضع اخر من الشفا قالت عائشة رضي الله عنها ما رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم منتصرا من مظلمة ظلمها قط
ما لم تكن حرمة من محارم الله وهو عند مسلم وابي داود بلفظ
ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط بيده ولا خادما
ولا امراة الا ان يجاهد في سبيل الله وما نيل منه شيء قط
فينتقم من صاحبه الا ان ينتهك شيء من محارم الله فينتقم لله
وهذان الحديثان دالان على زهده صلى الله عليه وسلم في كل ما فيه
حظ للنفس ولعمري قد اتصف [?] المتكلم اذ من يراه
حال كون ذلك الرائي طالب الحق لم يحتج عند مشاهدة
وجهه المكرم الى غيره لظهور الشهادة بطلعته المباركة بصدق
لهجته اي كلامه لانه المتكلم [?] بالكلام اي بلسانه [?]
وصفا [?] كما قال [?] الا ان رايت وجهه
علمت انه ليس بوجه كذاب فالمراد بطالب الحق هو الطالب له
والمراد به هنا عبد الله بن سلام رضي الله عنه فقد روى
الترمذي وابن ماجه وغيرهما باسانيدهم عنه انه قال لما
قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة جئت لانظر اليه
فلما استبنت وجهه عرفت ان وجهه ليس بوجه كذاب وفي
الشفا عن ابي رمثة وهو بكسر الراء وسكون الميم وفتح المثلثة
التيمي رضي الله عنه قال اتيت النبي صلى الله عليه
وسلم ومعي ابن لي [?] فلما رايته قلت هذا نبي الله حقا

قال المصنف ناظما لهذا المعنى وقد قلت فى قصيدة امتدحه بها
اذا الحظت لحاظك منه وجها وتمازلت الهوى اى المحبة
محض النوازل اى كنت اهلا لمحبته غير محجوب بحجاب الحرمان النزال
شهدت الصدق والاخبار طرا اى جملة ومجموع الفضايل والاخلاص
ومثال اى فى ذات متشخصة هى ذاته الشريفة قال وفى قصيدة
اخرى قلت ايضا اى ناظما لهذا المعنى والذى قبله وهو
الفراغ من حظوظ النفس اذا الحظت لحاظك منه وجها
شهدت الحق يسطع منه فجرا وفاعل يسطع ضمير يعود الى
الحق وفجرا حال منه لانه ماول بالمشتق اى يسطع منه منيرا
طلبا عن حظوظ النفس حالا ارخت منه يوما قط ظفرا
يعنى ان هوى النفس وحظوظها التى من شانها ان تسترق من
اتصف بشى منها لم تصل الى الاشتغال قدر قلامة ظفر من قلامة
جنابه الشريف صلى الله عليه وسلم وتفاصيل شيمه الكريمة
تشتد على مجلدات تولف فيها ولا تستوفيها هذا الذى اتصف
به من كريم الشيم وعظيم الاخلاق كله مع العلم بانه انما
نشا بين قوم لا يعلمون علما ولا ادبا يدرون البحر زايا
يذهبون اليه وشيمتا لكون غلبه وهو ان يفخر بعضهم على بعض
بذكر ما فيه تعظيمه لنفسه ولقومه واحتقار لمن يفاخره
والتهالك على الشى لازدحام على اخذه بحيث يهلك بعض
القوم بعضا بسببه ويابون الا اعجابا بهم اى الخيلاء والكبرياء
ويتغالون فيه اى يبالغون فى حب يقتضيه كل منهم غلبة صاحبه

فيه

فيه واصل المغالاة من غلوه السهم اى المسافة التى يقطعها اذا
رمى به اى المراماة لينظر اى غلوه ابعد مسافة او من الغلاء ضد
الرخص بان ينادى على السلعة فيمن يزيد فيها ولكل اخذها باغلا
مما دفع صاحبه ثم توسع باطلاقه على كل مبالغة فيها مبالغة
معبودا انهم حظوظ الانفس كما قال تعالى ارايت من اتخذ الهه
هواه وفى قوله معبودا انهم الى اخره مبالغة فى التشبيه فالتركيب
على المختار تشبيه بليغ وعلى راى استعارة وقد حاز صلى الله
عليه وسلم هذه المناقب العظيمة مع انه لم يوثر اى لم ينقل
عنه انه خرج عنهم الى حبر اى عالم من اهل الكتاب تردد
اليه ليتعلم منه ولا الى حكيم عول عليه ليتهذب به بل استمر
بين اظهرهم الى ان ظهر عظيم علم واسع وحكمة بالغة ذلك
المظهر هو ذاته الشريفة اذ هى موضع ظهور العلم والحكمة ففى
الكلام شبه التجريد مع بقايه صلى الله عليه وسلم على امية
لا يكتب ولا يقرا وذلك ابهر لشانه واظهر لبرهانه واخبر
صلى الله عليه وسلم عن مغيبات ماضية من اخبار قرون سالفة
واحوال امم خالية لا يطلع عليها الا من مارس الكتب
واختلف الى افراد يشار اليهم فى ذلك الزمان بالعلم لندرة
سعة المعرفة فى اولئك الكاينين من اهل الكتاب مع
ضنة احدهم اى بخله باليسير الكاين عنده من ذلك فلا
يسمح بتعليم شى منه لاحد بل قد كان اهل الكتاب كثيرا اما
يسيله الواحد او العدد منهم عن شى فينزل عليه من القران ما يبين

ذلك كقصة موسى والخضر ويوسف واخوته واصحاب الكهف ولقمان
وابنه واشباه ذلك وما في التوراة والانجيل والزبور وصحف
ابراهيم وموسى مما صدقه فيه العلماء بها ولم يقدروا على تكذيبه
واخبر صلى الله عليه وسلم عن امور مستقبلة فوقعت كما اخبر
مثل قوله تعالى في الروم لما غلبتهم فارس الم غلبت الروم في ادنى
الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وقوله لتدخلن
المسجد الحرام ان شاء الله امنين وقوله وعد الله الذين امنوا منكم
وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض الاية فكان جميع هذا
كما قال صلى الله عليه وسلم واذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم
ثبتت نبوة سائر الانبياء لان النبوات كلها مما اخبر به صلى الله
عليه وسلم ونبوتهم من جملته وما اخبر به هو المراد بالسمعيات
في كتب اصول الدين وها هو الركن الرابع في السمعيات
اي ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل
باثباتها كالحشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو ذلك مما
ينبئ عنه تراجمه واما الامامة وما يتعلق بها فقد جرى المصنف
اول الكتاب على انه ليس من العقائد الاصلية بل من المتممات
لانها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام
عندنا واجب على الامة سمعا وانما نظم في سلك العقائد تاسيا
بالمصنفين في اصول الدين ولا يخفى ان هذا وان تم في نصب
الامام لا يتم في كل مباحث الامامة فان منها ما هو اعتقادي
كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

ابو

ابو بكر ثم عمر وهكذا او ترتيب الخلفاء الاربعة في الفضل ونحو
ذلك فلذا والله اعلم نظمت في سلك العقائد وادخلها بعض
المصنفين في تعريفه كما قدمناه اول هذا التوضيح وهذا الركن
مداره ايضا على عشرة اصول الاصل الاول
في الحشر والنشر احياء الخلق بعد موتهم والحشر سوقهم الى
موقف الحساب ثم الى الجنة او الى النار اما الملي اي المنسوب
الى ملة اي شريعة جاء بها نبي من جهة تمسكه بها واعتقاده
حقيقتها فقاطع بهما للقطع بورودهما عن الله ورسوله
ولا خلاف بين الشرائع في الاصول الاعتقادية انما الاختلاف
بينهما في الفروع وكلما ورد في شريعتنا من اصول العقائد
فهو كذلك في كل ملة وقد قال تعالى كما بدانا اول خلق
نعيده وقال تعالى اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى وقال
تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وقال تعالى
الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيمة لا ريب فيه وقال
تعالى ثم الينا تحشرون وقال تعالى وهو الذي يبدا
الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه اي بتقدير تنزيل
قدرته بقدركم الحادثة التي تتفاوت المقدورات بالنسبة
اليها كما يشير الى ذلك قوله تعالى وله المثل الاعلى فان جميع
مقدوراته تعالى بالنسبة الى قدرته التي هي صفته القديمة
سواء لا يتصور فيها تفاوت بالاهونية وتكرر ذلك الحشر
والنشر في كلام الله تعالى ورسوله كثيرا كقوله تعالى قال

من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وقوله
تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر
علينا يسير وقوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا
ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقوله تعالى افلا يعلم اذا
بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور الى غير ذلك من الايات
وقد تواتر معناه في الاحاديث النبوية حتى صار لكثرة تكراره
في الكتاب والسنة وعلى السنة علماء الامة مما علم بالضرورة
من الدين فلا يتوقف على نظر وانعقد الاجماع على كفر من انكرهما
اي الحشر والنشر جوازا او وقوعا اي انكر جواز وقوعهما او
انكر وقوعهما وان جوزه وقد انكرهما معا الفلاسفة الزاعمون
انه لا معاد الا الروحاني لا الجسماني وهذا الانكار هو احد
الامور التي كفروا بها وان لم نحكم على الكفار بجحد كل فرض
كما ستعرفه في الخاتمة بل قد وقع بين ائمتنا خلاف في اكفار
الفرق المخالفة لنا من اهل القبلة كالمعتزلة وغيرهم
والمعتمد عدم تكفيرهم واوجبه المعتزلة اي قالوا بوجوب
وقوع ما ذكر من الحشر والنشر عقلا بناء منهم على ايجابهم على
الله تعالى ثواب المطيع اي اثابته وعقاب العاصي اي
معاقبته وعندنا وجوب وقوعه اي ما ذكر من الحشر والنشر
لاخباره تعالى به فقط في كتبه وعلى السنة رسله لا بسبب

العقل

العقل وقوعه ولا يجب عندنا على الله شيء فنحن كذلك نجوز العفو
عمن مات مصرا على الكبائر بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم
او دونها بمحض فضل الله سبحانه قال تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وروى انس انه صلى الله
عليه وسلم قال شفاعتي لاهل الكبائر من امتي اخرجه ابو داود
والترمذي وابن حبان والبزار والطبراني وروى احمد باسناد
جيد انه صلى الله عليه وسلم قال شفاعتي لمن يشهد ان لا اله الا
الله مخلصا وان محمدا رسول الله يصدق لسانه قلبه وقلبه
لسانه وعندهم اي المعتزلة لا اثر للشفاعة الا في زيادة
الثواب للوجوب اي لاجل قولهم بالوجوب الذي ذكرناه
عنهم وهو وجوب تعذيب من مات مصرا على المعصية واثابة
من مات على الطاعة بحسب طاعته ولا خلاف في عدم
العفو عن الكفر انما الخلاف في دليله فلا يجوز وقوعه سمعا
عندنا اي من جهة دلالة السمع قال تعالى فما تنفعهم شفاعة
الشافعين اي لو شفعوا لكن لا يقع ذلك اي اتيانهم بالشفاعة
قال تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ولا يجوز العفو
عن الكفر عقلا اي من جهة دلالة العقل عندهم اي المعتزلة
على ما زعموه وصاحب العمدة من الحنفية منا منهم على ان
العفو عنهم اي عن الكفار مخالف للحكمة على ما ظنوا فقالوا قضية
الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وفي جواز العفو عن المسيء تسوية
بينهما فيمتنع العفو عقلا عليه تعالى فيجب العقاب اي وقوعه

منه تعالى لانه يثبت بنزول العقاب نقص في فطر العقل لكونه
خلاف قضية الحكمة كما اسمعناك في الاصل الرابع من اصول الركن
الثالث من معنى الوجوب المنسوب اليه تعالى في كلامهم
وقد اجيب بعد التنزل الى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين
بمنع كون قضية الحكمة التفرقة ولو سلم فيجوز ان يكون التفرقة
بوجه اخر غير دوام تعذيب المسيء كحرمانه التنعيم دون تعذيبه
بالنار وتشفع الانبيا عليهم الصلاة والسلام والصلحاء
من الشهدا وغيرهم للاحاديث الصحيحة الكثيرة المتواترة المعنى
ومنها حديث ابي سعيد في الصحيحين ان ناسا قالوا يا رسول
الله هل نرى ربنا يوم القيمة الحديث بطوله وفيه فيقول الله تعالى
شفعت الملائكة وتشفع النبيون وشفع المومنون ولم يبق
الا ارحم الراحمين الحديث وحديث ابي سعيد ايضا عند الترمذي
وحسنه ان من امتي من يشفع للفيام ومنهم من يشفع للقبيلة
وللرجل والرجلين على قدر عمله ومنها حديث الترمذي وابن
ماجة وابن حبان وغيرهم ليدخلن الجنة بشفاعة رجل من امتي
اكثر من بني تميم وقد اختلف في كيفية الاعادة بعد الموت
ومصير البدن ترابا فذهبت طائفة من الكرامية اتباع محمد
ابن كرام بتشديد الرا وبعضهم يخففها الى ان الجواهر اي الاجزا
التي منها تاليف البدن لا تنعدم بل تتفرق وتختلط بغيرها وتصير
بصورة التراب مثلا وقد زالت منها الحياة واللون والرطوبة
والهيئة والتركيب ثم يجمعها الله سبحانه ويولفها على النهج الاول

كما كانت والاصل النهج سلوك الطريق ويطلق مرادا به الطريق والحال
والصفة وهو المراد هنا ووجه ما قاله هولاء ان الاجزا المتفرقة
المذكورة قابلة للجمع بلا ريبة والله سبحانه عالم بتلك الاجزا
وانها لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما تقرر
من عموم علمه تعالى لكل المعلومات وشمول قدرته لكل الممكنات
وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب صحة
الوقوع وجوازه قطعا وهو المطلوب وهولا ينكرون اعادة
المعدوم والحق انها اي الجواهر التي منها تاليف البدن ينعدم
كلها الا بعضا منها منصوصا عليه في الحديث الصحيح وهو
عجب الذنب ثم تعاد بعينها بعد عدمها وان قلنا بذلك لظاهر
قوله صلى الله عليه وسلم كل ابن ادم يفنى الا عجب الذنب والحديث
في الصحيحين وغيرهما بطرق والفاظ منها في الصحيحين
ليس من الانسان شي الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب
منه يركب الخلق يوم القيمة وفي رواية لمسلم وابي داود والنسائي
كل ابن ادم ياكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب
وفي اخرى لمسلم ايضا ان في الانسان عظما لا تاكله الارض
ابدا منه يركب الخلق يوم القيمة قالوا اي عظم هو يا رسول الله
قال عجب الذنب وفي رواية لاحمد وابن حبان قيل وما هو
يا رسول الله قال مثل حبة خردل منه تنشاون وهو بفتح العين
المهملة وسكون الجيم ثم موحدة محله اسفل الصلب
عند راس العصعص يشبه في المحل محل اصل الذنب من ذوات

يعني مسله ان الاعادة هل هي
الاربع والمسيلة عند المحققين ظنيه
جمع الجواهر المختلطة المتفرقة او ايجادها بعد عدمها وممن صرح
بذلك منهم حجة الاسلام في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد قال
فان قيل فما تقولون انعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعا
او تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل
ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين احد
هذه الممكنات يعني ان الادلة الواردة ظنية قال المصنف والحق
اي في المسلة بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين
اعادة ما انعدم بعينه وتاليف ما تفرق من الاجزاء لا الحكم
بانه اي الشان انما يكون الوجه الذي يقع عليه الاعادة كذا
اي اعادة المعدوم بعينه او كذا اي جمع المتفرق اي انما يكون
على احد الوجهين على التعيين دون الاخر للحكم باستحالة خلافه
لان خلافه ممكن وانما قلنا بوقوع الاعادة على الكيفيتين معا
لشمول القدرة الالهية لكل الممكنات وكل لاعادة ما انعدم
وتاليف ما تفرق امر ممكن اما امكان تاليف ما تفرق فظاهر
كما مر واما امكان اعادة ما انعدم فاشار اليه بقوله والاعادة
احداث كالابداع الاول اي الايجاد من عدم لم يسبقه وجود
وغايته طريان العدم على المبدع اولا فصيرورته كانه لم يحدث
وقد تعلقت القدرة الالهية بايجاده من عدمه الاصلي فكذا
اي كتعلقها بايجاده من عدمه الاصلي يتعلق بايجاده من عدمه
الطاري كما ينبه عليه قوله تعالى كما بداكم تعودون وقوله تعالى

وضرب

وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل
يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فالايجاد الثاني
ليس ممتنعا لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته والا لم يقع ابتداء
وكذلك الوجود الثاني لان مقتضى ذات الشيء او لازمها الذاتي
لا يختلف بحسب الازمنة فلا يكون ممتنعا في وقت ممكنا
في وقت واذا لم يمتنع كان ممكنا ولا شبهة في انتفاء وجوبه فيكون
ممكنا وهو المطلوب فمعنى الاعادة ان الوجود ثانيا هو الوجود
الاول لا ان الموجود ثانيا مثله اي مثل الاول بل هو الموجود اولا
وقد يحقق فلا عليه وجودا ثانيا وهذا الذي المعول عليه الموجود
اولا هو الموجود ثانيا بعينه لا مثله انما ذهبنا اليه لان
وجود عينه اي الانكار على وقوع تعلق العلم به اي بوجوده
والغرض المطلق الموجود اي المتصف ... لانه الخذ عليها
تعليقه في العلم الحال كونه متعلقا في الازل بايجاده في الوقت
وجوده ... التي برزت الى الوجود وانما وجدت
على حسب تعلق العلم واذا وجبت ثانيا فعلى حسب تعلق العلم
في الازل بايجاده قال المصنف رحمه الله وعندي انه يجب
حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم وتقررها فيه
على هذا اعني الثبوت والتقرر العلمي اذ يبعد من العقلاء
ذوي الخوض في الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه
فان المعتزلة يقولون المعدوم شيء وثابت فاذا عدم الموجود
بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وقولهم المعدوم

بانه اذ لم يحمل على ما قاله المصنف لا يتحصل منه معنى ولا يتجه
لموجد يحمل عليه اذ ليس للشيئية معنى الا الوجود والتحقق
ولو قيل المعدوم موجود لكان كلاما متناقضا لا يصدر عن عاقل
ثم على هذا ولعله عليه المحققون يصير النزاع بيننا وبينهم
وكذا اى وهو كما قول بوجوب حمل كلام المصنف على ثبوت الجواهر
في العدم على ما ذكر لا اجزم بشيء من الاقوال التي اختلف فيها
القائلون بصحة الفنا على الجواهر في الجزم بان الاول
اى افنا الجواهر بكلمة او بنحو الجازه بكلمة كن كما ذهب اليه
ابو الهذيل من المعتزلة او ان الفنا الحق هو بواسطة احداث
ضد له هو الفنا الواحد للكل اى كل اجزا العالم كما قاله
ابن الاخشيد من المعتزلة فانه ذهب الى ان الفنا وان لم
يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه
الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها او ان الفنا الحق هو بواسطة
احداث اضداده متعددة بعدد كل جز من اجزا الجسم وهي
الجواهر التي تالف منها الجسم في كل جوهر فنا فمن ذلك
الفنا ينتفي عدم الجواهر في الزمان الثاني كما ذهب اليه
ابن شبيب منهم ايضا او ان الافنا بنفي اى بسبب نفي شرط
ما هو البقا الذي يخلقه الله تعالى حالا فحالا في الجوهر
فما لم يخلقه الله انتفى الجوهر كما ذهب اليه الاكثرون
من اصحابنا والكعبي من المعتزلة بل الكل اى كل هذه الاقوال
في حيز الجواز والحكم باحدها عينا لا يقوى فيه موجب اى

دليل

دليل يوجب القول به غير انا لا نقول بخلق الافنا اى بان
الضد الذي بسبب حدوثه يحصل الفنا هو خلق فنا واحد
لا في محل فيفنى به الجواهر باسرها كما ذهب اليه ابو هاشم
واتباعه من المعتزلة وفي تعبير المصنف بخلق الافنا تسامح
ونحوه اى ولا يقول بنحو هذا القول من الاقوال الظاهر
بطلانها كقول ابي علي الجبائي واتباعه بانه تعالى يخلق
بعدد كل جوهر فنا لا في محل فيفنى الجوهر وقول النظام
ان الجسم ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فني وكذا
يجوز كون الحشر جسمانيا فقط بنا على ان القول بان الروح
جسم لطيف سار في البدن كماء الورد اى كسريان ماء الورد
في الورد والنار في الفحم فالمعاد هو كل من الروح والبدن
جسم فالمعاد الا الجسم واو في قوله او روحانيا بمعنى الواو
اى ويجوز كون الحشر روحانيا جسمانيا بنا على القول بانها
اى الروح جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل يتعلق
به تعلق التدبير والتصرف لا يفنى بفنا البدن ثم ترجع
الى البدن اى الى تعلقها به اى بما كانت متعلقة به من البدن
فالمعاد شيئان جسم وروح تعاد اليه وهو ليست بجسم وهذا
راى كثير من الصوفية والشيعة والفرق بعينه وهو مذهب
التناسخية كما قاله الامام الرازي في نهاية العقول ان التناسخية
يقولون بقدم الارواح وردها الى الابدان في هذا العالم وينكرون
الاخرة والجنة والنار والمسلمين القائلين بالمعاد الروحاني

يقولون بحدوث الارواح وردها الى ابدانها لا في هذا العالم
بل في الاخرة والقول بالنفوس المجردة لا يرد بانفراده اصلا
من اصول الدين بل ربما يؤيده انتهى ملخصا واكثر المتكلمين
على الاول وهو ان الروح جسم لطيف سار كما مر لقوله تعالى
فادخلي في عبادي والتجرد ينافيه اى ينافي الدخول في العباد
بمعنى الدخول في ابدانهم لان المجرد لا يكون داخلا في البدن
لا بكونه جزوا منه ولا قوة حالة فيه اذ المجرد كما مر عبارة عما
ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل هو امر كالبي فلا يقبل اشارة
حسية وانما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كتدبير
الملك امور اقليم وليس حالا به وكذا ما ورد في الحديث
من ان ارواح بعض المومنين في اجواف طيور خضر ترتع
في الجنة وتاوى الى قناديل معلقة تحت العرش وارواح
الكفار في اجواف طيور سود في سجين كل ذلك ينافي التجرد
كما مر والوارد في ارواح بعض المومنين مروما في صحيح مسلم من
حديث مسروق قال سألنا عبد الله يعني ابن مسعود عن تفسير
هذه الاية ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل
احياء عند ربهم يرزقون فقال اما انا قد سألنا عن ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ارواحهم في اجواف طير
خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم
تاوى الى تلك القناديل وفي جامع الترمذي من حديث كعب
ابن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان ارواح

الشهدا في حواصل طير خضر تعلق من ثمر الجنة او شجر الجنة وتعلق
بضم اللام معناه تتناول بفمها والوارد في ارواح الكفار لم
يحضرني حين هذه الكتابة تخرجه ويقوم مقامه وصف الروح
في الاحاديث الصحيحة بان الملك يعرج بها عند قبضها وما في
مسند احمد باسناد رجاله رجال الصحيح عن البراء رفعه من
ان روح الكافر ينتهى بها الى السما فلا يفتح لها وان روحه
تطرح طرحا ومن اهل السنة جماعة على المذهب الثاني وهو
ان الحشر روحاني جسماني كالغزالي حجة الاسلام والامام ابي
منصور الماتريدي وغيرهما كالراغب والحليمي ولهم ايضا ظواهر
تمسكوا بها والمسئلة ظنية لا قاطع فيها واعلم ان صاحب شرح
المقاصد قال قد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني
وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق
الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر
الاجساد افترا عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب
الاحيا وغيره وذهب الى ان انكاره كفر ثم قال عقب ذلك
في شرح المقاصد نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القايلين
بالمعادين الى ان معنى ذلك الى ان يخلق الله تعالى من الاجزا
المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية
بعد خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن الاول بحسب
التشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه انتهى كلام شرح
المقاصد واعلم ان كلام الغزالي في الاقتصاد صريح في ان المعاد

عين الاول فانه قال بعد ان ذكر ذلك فان **قيل** بم يتميز المعاد
عن مثل الاول وما معنى قولهم ان المعاد هو عين الاول **قلنا** المعدوم
منقسم في علم الله تعالى الى ما سبق له وجود والى ما لم يسبق له وجود
كما ان العدم في الازل انقسم الى ما سيكون له وجود والى ما علم الله
انه لا يوجد وهذا الانقسام لا سبيل الى انكاره فالعلم شامل
والقدرة واسعة ومعنى الاعادة ان يبدل الوجود بالعدم الذي
سبق له الوجود ومعنى المثل ان يخترع الوجود لعدم لم يسبق
له وجود ثم قال وقد اطنبنا في هذه المسئلة في كتاب التهافت يعني
مؤلفه الذي سماه تهافت الفلاسفة وسلكنا في ابطال
مذهبهم تقدير بقاء النفس التي هي غير متحيز عندهم وتقدير
عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان
او غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقده فان ذلك الكتاب مصنف
لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان
الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبير
البدن كالعارض له والبدن آلة له الزمناهم بعد اعتقادهم
بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة وذلك برجوع النفس
الى تدبير بدن من الابدان انتهى كلام الاقتصاد وفيه من ابعاد
حجة الاسلام عما نسب اليه ما لا يخفى ولما ذكر المصنف الخلاف
في حقيقة الروح عرف الحياة الحادثة ليظهر مغايرتها للروح
فقال **والحياة عرض يلازم وجوده في البدن تعلق الروح**
بالبدن **عادة** اي بحسب ما اجرى الله تعالى به عادته **فاذا فارقت**

الروح البدن **فارقته** الحياة ايضا وتقييد المصنف بالعادة للتنبيه
على ان اعتدال المزاج ووجود البنية اي البدن المؤلف من العناصر
الاربعة والروح الحيواني وقد عرفوه بانه جسم لطيف بخاري
يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب
ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين
ليس شيء منها شرطا عندنا في تحقق المعنى المسمى بالحياة خلافا للفلاسفة نسخة
والمعتزلة **الاصل الثاني والاصل الثالث**
سؤال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه ورد بهما الاخبار
اي بكل من السؤال ومن عذاب القبر ونعيمه بالفاظ مختلفة
وتعدد طرقها تعددا افاد به مجموعها التواتر المعنوي وان
لم تبلغ احادها فيه **في الصحيح** اي صحيح البخاري بل في الصحيحين
وغيرهما حديث ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم **مر بقبرين فقال**
انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير ثم قال بلى اما احدهما
فكان يمشي بالنميمة واما الاخر فكان لا يستتر من بوله وقوله
وما يعذبان في كبير اي عندهما وقوله بلى اي انه كبير عند الله
وفيه اي في الصحيح ايضا بل في الصحيحين وغيرهما من حديث
عائشة وغيرها **استعاذته** صلى الله عليه وسلم **من عذاب القبر**
وفي الصحيحين وغيرهما ايضا ان قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا
بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر يقال له من ربك فيقول ربي
الله ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين وغيرهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه

اصحابه حتى انه ليسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا اتاه ملكان فيقعدانه
فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل محمد فاما المومن
فيقول اشهد انه عبد الله ورسوله فيقال له انظر الى مقعدك
من النار قد ابدلك الله به مقعدا من الجنة قال النبي صلى الله
عليه وسلم فيراهما جميعا واما الكافر او المنافق فيقول
لا ادري كنت اقول ما تقول الناس فيه فيقال له لا دريت
ولا تليت ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين اذنيه
فيصيح صيحة يسمعها من يليه الا الثقلين وقوله ولا تليت
اصله تلوت حولت الواو بالمزاوجة دريت اى لا قرات وهو
دعا عليه وقيل معناه لا تبعت الناس من تلا فلان فلانا اذا
تبعه وقيل في معناه غير ذلك وفي رواية للترمذي
يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير وفي رواية للبيهقي
وغيره اتاه منكر ونكير واحاديث السوال في الصحيحين
والسنن والمسانيد وغيرها وقد وردت مطولة ومختصرة
من رواية غير واحد من الصحابة وقال تعالى حكاية عن
الكفار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين الثانية
اى الموتة الثانية منهما هي الموتة التي بعد السوال على احد
القولين في تفسير الاية وقال تعالى وحاق بال فرعون
سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وفي الصحيحين
من حديث عمر ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي
ان كان من اهل الجنة فمن اهل الجنة وان كان من اهل النار فمن

اهل النار يقال له هذا مقعدك حتى يبعثك الله اليه يوم القيمة
وكل من السوال في القبر وعذابه ونعيمه امر ممكن وردت به
هذه الاخبار المتواترة المعنى فيجب التصديق به وقد تمسك
المنكرون للسوال وعذاب القبر ونعيمه وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي
واكثر متاخري المعتزلة بان ذلك يقتضي اعادة الحياة الى البدن لفهم
الخطاب ورد الجواب وادراك اللذة والالم وذلك منتف بالمشاهدة
وذكر المصنف الجواب عن ذلك وتوضيحه انما يمتنع اقتضاء ذلك
عود الحياة الكاملة الى جميع البدن وغاية ما يقتضي اعادة الحياة
الى الجزء الذي به فهم الخطاب ورد الجواب والانسان قبل موته
لم يكن يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحياء جزء يفهم
الخطاب ويجيب ممكن مقدور عليه وامور البرزخ لا تقاس بامور
الدنيا ومع اى بهذا التقرير والبا بمعنى مع اى ومع هذا التقرير
يبعد قول من قال انه لا يخلق فيه اى في الميت قدرة ولا فعل
اختياري ويبعد معناه هنا يظهر بعده اذ كيف يجيب الملكين
دون قدرة على الجواب ولا اختيار له والقول المذكور منقول
في شرح المقاصد عن اهل الحق واستشكله مصنفه بجواب
الملكين ولم يبال المصنف بنسبته الى اهل الحق فبين انه بعيد
ثم اشار الى تمسكات المنكرين ودفعها فاشار الى التمسكات
بقوله وما استدل به لما ذكر من السوال وعذاب القبر ونعيمه
من جهة ان البنية والالم والتكلم كل منها فرع الحياة والعلم
والقدرة ولا حياة بلا بنية اذ البنية قد فسدت وبطل المزاج

و من جهة كون الميت ساكتا لا يسمع سوالنا اذا سالناه ومنهم
اى من الموتى من يحرق فيصير رمادا او تذروه الرياح فلا
يعقل حياته و سواله واشار الى دفعها بقوله فمجرد
استبعاد بخلاف المعتاد وهو لا ينفى الامكان فان ذلك
الامر الذى يتكلم فيه من سوال الملكين وعذاب القبر ونعيمه
ممكن اذ لا يشترط فى الحياة البنية كما قدمناه ولو سلم اشتراطها
جاز ان يحفظ الله تعالى من الاجزا ما يتاتى به الادراك
بان يصلح بنيه وان كان الميت فى بطون السباع وقعور البحار
وغاية ما فى الباب ان يكون فى بطن السبع ونحوه قبر له ولا
يمتنع ان لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك بان النايم
ساكن بظاهره وهو مع ذلك يدرك من الالام واللذات
ما يحس تاثيره عند يقظته كالم ضرب راه بعد استيقاظه
من منامه وخروج منى من جماع راه فى منامه وقد كان نبينا
عليه الصلاة والسلام يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن
اى والحال ان من حوله من الصحابة او من هو مزاحمه فى مكانه
كعايشة اذ كانت معه بفراش واحد لا يشعر له بذلك وانكار
السوال وما ذكر معه لعدم المشاهدة تودى الى انكار ما ذكر من
مشاهدة النبى صلى الله عليه وسلم لجبريل وسماعه كلامه وسماع
جبريل جوابه وانكاره كفر والحاد فى الدين وهذا اى ما ذكرناه
من سماع سوال الملكين ونحوه ووجوبهما فان لم يشاهد ذلك
انما قلنا به لان الادراك والاسماع عند معشر اهل الحق بخلق الله

تعالى فاذا لم يخلقه لبعض الناس لا يكون له كما يدل عليه قوله تعالى
ولا يحيطون بشى من علمه الا بما شاء وبعد اتفاق اهل الحق على اعادة
قدر ما يدرك به الالم واللذة من الحياة الى جسد الميت تردد
كثير من الاشاعرة والحنفية فى اعادة الروح اليه ايضا فمنعوا
تلازم الروح والحياة الا فى العادة فقالوا لا تلازم بينهما عقلا
قالوا فقد تعود الحياة دون عود الروح خرقا للعادة وما فهم
من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع ومن الحنفية القايلين
بالمعاد الجسمانى من قال بانه يوضع فيه الروح بحيث يدرك
ما ذكرنا من اللذة والالم واما قول من قال اذا صار ترابا يكون
روحه متصلا بترابه فيتالم الروح والتراب جميعا فهذا
القول منه يحتمل قوله بالنصب اى يحتمل ان يكون قايلا بتجرد
الروح وجسمانيتها مطلقا وان يكون قايلا بانها جسم لطيف
سار فى البدن كما مر وقد ذكرنا ان منهم اى من الحنفية كالماتريدى
واتباعه من يقول بتجردها اى الروح لكنه اى الماتريدى
نقل اثرا انه صلى الله عليه وسلم يا رسول الله كيف يوجع اللحم
فى القبر ولم يكن فيه روح فقال كما يوجع سنك وان لم
يكن فيه الروح قال فاخبر ان السن يوجع لانه متصل
باللحم وان لم يكن فيه الروح فكذا بعد الموت لما كان
روحه متصلا بجسده يتوجع الجسد وان لم يكن الروح فيه
وهذا الاثر الذى ساقه لوايح الوضع عليه ظاهرة ولا يخفى ان
مراده بالتراب اجزاوه اى اجزا الجسد الصغار وانه يكفى

افصال الروح بما يحصل به ادراك الالم واللذة منها الا بجملتها ومنهم
اى ومن الحنفية من اوجب التصديق بذلك اى بعذاب القبر
ونعيمه ومنهم من اشتغل بالكيفية اى بكيفية عود الروح والادراك
بل طريقه هو التفويض اى تفويض علم كيفية ذلك الى الخالق
عز وجل كما هو شان السلف رضى الله تعالى عنهم فى تفويض علم ما يشكل
ظاهره الى الله سبحانه وتعالى والاصح ان الانبيا عليهم الصلاة والسلام
لا يسالون فى قبورهم ولا اطفال المومنين اما الانبيا فلانه
قد ورد ان بعض صالحى الامة يامن فتنة القبر بسبب عمل صالح
كالشهيد ففى سنن النسائى ان رجلا قال يا رسول الله ما بال
المومنين يفتنون فى قبورهم الا الشهيد قال كفى ببارقة
السيوف على راسه فتنة وكمن رابط يوما وليلة فى سبيل الله
ففى صحيح مسلم رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه وان
مات جرى عليه عمله الذى كان يعمله واجرى عليه رزقه
وامن من الفتانين واذا ثبت ذلك لبعض الامة فالانبيا
عليهم الصلاة والسلام مع علو مقامهم المقطوع لهم بسببه
بالسعادة العظمى ومع عصمتهم اولى بذلك واما اطفال
المومنين فلانهم مومنون غير مكلفين وقد اختلف فى
سوال اطفال المشركين وفى دخولهم الجنة او النار فتردد
فيهم ابو حنيفة وغيره فلم يحكموا فى حقهم بسوال ولا بعدمه
ولا بانهم من اهل الجنة ولا من اهل النار وقد وردت فيهم
اخبار متعارضة بحسب الظاهر منها انه صلى الله عليه وسلم

سئل

سئل عن اطفال المشركين فقال الله اذ خلقهم اعلم بما كانوا عاملين
ومنها قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه
يهودانه او ينصرانه او يمجسانه الحديث ومنها انه صلى الله عليه
وسلم سئل عن المشركين يبيتون فيصاب الذرارى والاطفال
فقال هم منهم او قال هم من ابائهم والجميع فى الصحيح ولتعارضها
حصل التوقف فالسبيل اى الطريق الذى ينبغى ان يسلك فى حكمهم
تفويض علم امرهم الى الله تعالى لان معرفة احوالهم فى الاخرة
ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعى وقد نقل
الامر بالامساك عن الكلام فى حكم الاطفال فى الاخرة مطلقا
عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من روس التابعين وغيرهما
وقد ضعف ابو البركات النسفى فى الكافى رواية التوقف
عن ابى حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه ان اطفال المشركين
فى المشية لظاهر الحديث الصحيح الله اعلم بما كانوا عاملين
وقد حكى الامام النووى فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر انهم
فى النار والثانى التوقف والثالث الذى صححه انهم فى
الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث روية ابراهيم
ليلة المعراج فى الجنة وحوله اولاد الناس وقال محمد بن الحسن
اعلم بصيغة المضارع ان الله لا يعذب احدا بلا ذنب وهو ميل
الى ما صححه النووى وفى اطفال المشركين اقوال اخرى ضعيفة
لا نطيل بذكرها وبالله التوفيق الاصل الرابع
الميزان وهو حق ثابت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب

التصديق به قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم
القيمة الاية وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة
راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وقال تعالى
والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون
ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم
خالدون وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان كما ذهب
اليه كثير من المفسرين عملا بالحقيقة لامكانها في حديث البطاقة
والسجلات اثبات الكفتين اذ فيه فوضعت السجلات في كفة
والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة رواه
الترمذي والحاكم وورد اثبات الكفتين في غير ما حديث
وقد انكر بعض المعتزلة الميزان ذهابا منهم الى ان الاعمال
اعراض لا يمكن وزنها فكيف وقد انعدمت وتلاشت قالوا
بل المراد منه العدل الثابت في كل شي وقد دفع هذا بان الموزون
صحايف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحايف
هي اجسام وقيل بل يجعل الله تعالى الاعراض اجساما فيجعل
الحسنات اجساما نورانية والسيات اجساما ظلمانية واقتصر
المصنف كحجة الاسلام على الاول لانه الذي دلت عليه الاحاديث
كحديث البطاقة وقد دل حديث البطاقة ايضا على ان الوزن
ليس بحسب مقدار الجرم على ما هو المعهود في الدنيا وهل يعم
وزن الاعمال كل مكلف نبه القرطبي على انه لا يعم واستشهد
له بقوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام

وقد

وقد تواترت الاحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب ولا يبعد
ان يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب قط تنويها بشرفه وسعادته
على رؤوس الاشهاد وان يوزن عمل من ليس له حسنة اعلانا بخزيه
وفضيحته على رؤوس الاشهاد ومن الحكمة في وزن عمل هذين
كغيرهما مضاعفة الحسنات وجزاء مثل السيئات كما ستاتي الاشارة
اليه في المتن قريبا ونبه المصنف على وجه الوزن بقوله ووجهه
اي الوجه الذي يقع عليه وزن الاعمال انه تعالى يحدث في
صحايف الاعمال ثقلا بحسب درجاتها عنده تعالى وعبارة
حجة الاسلام في عقايده يحدث في صحايف الاعمال وزنا الى اخره
وعبارته في الاقتصاد فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى
في كفتيه ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشا قدير
انتهت وهي مصرحة بان الذي يخلق ميل في الكفة وهو لا
يستلزم خلق ثقل في جرم الصحيفة والله سبحانه اعلم
بحقيقة الحال وربك يخلق ما يشا سبحانه وتعالى قال
في الاقتصاد فان قيل فاي فايدة في الوزن وما معنى هذه
المحاسبة قلنا لا يطلب لفعل الله تعالى فايدة لا يسئل عما
يفعل وهم يسئلون وقد دللنا على هذا اي فيما مر من كلامه
قال اي ثم يبعد في ان تكون الفايدة فيه ان يشاهد العبد
مقدار اعماله ويعلم انه مجزي بعمله بالعدل او متجاوز عنه
باللطف وقد لخص هذا الجواب في العقيدة القدسية وتبعه
المصنف بقوله حتى يظهر لهم العدل في العقاب والفضل

يكون في صحايف
في العفو وتضعيف الثواب وقوله حتى غاية لقوله يجد
الاعمال ثقلا الى الخره وقال بعض المتاخرين لا يبعد ان يكون
من الحكمة في ذلك ظهور مراتب ارباب الاكمال وفضايح ارباب
النقصان على رءوس الاشهاد زيادة في سرور اوليك وخزي هولا
ومن السمعيات الكوثر وهو حوض لرسول الله صلى الله عليه وسلم
يكون له في القيمة ترده الاخيار ويذاد عنه اي يرد **الاشرار**
وردت به الاخبار الصحاح التي يبلغ مجموعها التواتر المعنوي
فوجب قبوله اي قبول الوارد فيه **والايمان به** فمن الاخبار
الصحاح حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر ماؤه ابيض من
اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه كنجوم السما من شرب منه
لا يظما ابدا رواه البخاري ومسلم وفي رواية لهما حوضي مسيرة
شهر وزواياه سوا وماؤه ابيض من الورق اي الفضة وحديث
انس عندهما ايضا ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعا والمدينة
وفي رواية لهما مثل ما بين المدينة وعمان وفي رواية لمسلم
من حديث ابي ذر عرضه مثل طوله ما بين عمان الى ايلة وفي رواية
لهما من حديث ابن عمر ما بين جنبيه كما بين جربا واذرح قال
بعض الرواة هما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال وعمان
بفتح العين المهملة وتشديد الميم بلدة بالاردن وجربا بجيم فرا
مهملة فموحدة بعدها مد واذرح بهمزة مفتوحة فذال معجمة
ساكنة فرا مهملة مضمومة فحا مهملة والاحاديث فيه في الصحيحين

وغيرهما

وغيرهما كثيرة جدا من رواية جماعة من الصحابة **وهاهنا تنبيهان**
احدهما ان الاحاديث قد اختلفت في تقدير الحوض كما مر ويجمع
بينها بانه ليس القصد تقديره تحديدا انما القصد الاعلام بسعة
الحوض جدا وانه ليس كحياض الدنيا وقد تكرر منه صلى الله عليه وسلم
وصفه بذلك فخاطب في وصفه كل فريق بما يعرفه من مسافة
بعيدة ومنهم من قدر له المسافة بالزمان لا بالمكان فقال
مسيرة شهر من غير قصد تحديد كما قدمناه والله اعلم **الثاني** قد
فسر المصنف الكوثر بالحوض وهو قول عطا من المفسرين ويمكن ان
يستدل بحديث الصحيحين عن انس بينا رسول الله صلى الله عليه
وسلم بين اظهرنا في المسجد اذ اغفى اغفاة ثم رفع راسه متبسما
فقلنا ما اضحكك يا رسول الله قال نزلت علي انفا سورة فقرا
بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر
ان شانيك هو الابتر ثم قال تدرون ما الكوثر قلنا الله
ورسوله اعلم قال فانه نهر وعدنيه ربي عز وجل عليه خير
كثير هو حوض ترد عليه امتي يوم القيمة انيته عدد نجوم السما
الحديث وانما يتجه الاستدلال اذا جعلنا قوله هو حوض عايد
الى النهر والظاهر انه خبر عن الخبر الكثير وان ذلك الخير الكثير
هو الحوض ففي رواية في الصحيحين ان الكوثر نهر في الجنة عليه
حوضي وقد نقل عن جمع من المفسرين تفسير الكوثر بنهر في الجنة
وفي حديث المعراج تصريح بذلك وكذا في الحديث السابق انفا
وغيره وفي الكوثر قول ثالث مال اليه ابن عطيه وغيره من المفسرين

وان ان الكوثر الخير البالغ فى الكثرة الذى اوتيه صلى الله عليه وسلم
من العلم والعمل وسايرها اوتيه من خصال الشرف وقد ورد فى حديث
البخارى عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال
فى الكوثر هو الخير الكثير الذى اعطاه الله اياه قال ابو بشر الراوى
عن سعيد قلت لسعيد فان ناسا يزعمون انه نهر فى الجنة فقال
سعيد النهر الذى فى الجنة من الخير الكثير الذى اعطاه الله اياه
ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم عليه حوض ان النهر يمد الحوض وان
ماه منه ففى رواية لمسلم فى صفة الحوض ان ماه اشد بياضا من
اللبن واحلى من العسل يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما
من ذهب والاخر من ورق يقال غت المابغين معجمة فمثناة فوقية
يغت بالضم اذا اجرى جريا متتابعا له صوت ويقال اذ انه دفق
تدفقا متتابعا **الاصل الخامس الصراط وهو**
جسر ممدود على متن النار اى ظهرها **ادق من الشعر واحد**
من السيف اما انه جسر ممدود على متن جهنم فلانه قد ورد فى الصحيح
فى حديث طويل عن ابى هريرة ويضرب الصراط بين ظهرانى جهنم وفى
الصحيحين فى حديث طويل عن ابى سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم
واما انه ادق من الشعر واحد من السيف ففى مسلم عن ابى سعيد
الخدرى بلغنى انه ادق من الشعر واحد من السيف ومثله لا يقال
من قبل الراى فله حكم المرفوع وروى الحاكم من حديث سلمان
عن النبى صلى الله عليه وسلم قال يوضع الميزان يوم القيمة فلو وزن
فيه السموات والارض لوسعت فتقول الملايكة يارب لمن يزن

هذا فيقول لمن شيت من خلقى فتقول الملايكة سبحانك ما عبدناك
حق عبادتك ويوضع الصراط مثل حد الموسى الحديث قال الحاكم
على شرط مسلم وروى الطبرانى من حديث ابن مسعود موقوفا
قال يوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفى
الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بانه دحض مزلة والدحض
بسكون الحاء المهملة المزلق والمزلة هو المكان الذى لا يثبت
عليه القدم الا زلت **يرده كل الخلايق** وورود الصراط هو
ورود النار لكل احد المذكور فى قوله تعالى وان منكم
الا واردها بذلك فسر الاية ابن مسعود والحسن وقتادة **ثم قال**
تعالى **ثم ننجى الذين اتقوا اى فلا يسقطون فيها ونذر**
الظالمين فيها جثيا يسقطون وفسر بعضهم الورود بالدخول
لقول جابر رضى الله عنه لما سيل عن الورود سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول الورود الدخول لا يبقى بر ولا فاجر الا
دخلها فتكون على المومنين بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم
حتى ان للنار او قال لجهنم لضجيجا من بردهم ثم ينجى الله الذين
اتقوا ونذر الظالمين رواه احمد وابن ابى شيبة وعبد بن حميد
وابو يعلى والنساى فى الكنى والبيهقى واقتصر المنذرى على
عزوه لاحمد والبيهقى وقال فى اسناد احمد رواته ثقات وفى
اسناد البيهقى انه حسن **وقد وردت فيه** اى بالصراط **الاخبار**
كثيرا وقدمنا بعضها **قال تعالى** خطابا للملايكة احشروا الذين
ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله **فاهدوهم**

الصراط الجحيم وكثير من المعتزلة ينكرونه اى الصراط كعبد الجبار
والجبائى وابنه فى احدى الروايتين عنهما وغيرهم ويحملون الاية على
طريق جهنم وانكارهم اياه لما فيه من تعذيب الصلحاء والحال انه لا عذاب
عليهم قلنا جوابا عن ذلك هو اى وضع الصراط على الصفة المذكورة
وورود الخلائق اياه امر وارد ممكن على وجه الصحة فى الايجاد المشى
قدمنا بعضه فرده ضلالة لانه ورد فيه صح وورود السنة به وقوله
وهذا لان القادر طال اخره جواب سؤال هو ان يقال كيف يمكن
المرور عليه وهو كما ذكرتم ادق من الشعر واحد من السيف والجواب
هو ان القادر على ان يسير الطير فى الهوى قادر على ان يسير الانسان
على الصراط بل هو سبحانه وتعالى قادر على ان يخلق للانسان قدرة
المشى فى الهوى ولم يخلق فى ثقله هويا الى اسفل ولا فى الهوى انخراقا
وليس المشى على الصراط باعجب من هذا كما ورد انه قيل له عليه الصلاة
والسلام لما ذكر ان الكافر يحشر على وجهه كيف يمشى على وجهه
والحديث فى الصحيحين عن انس ولفظه ان رجلا قال يا نبى الله كيف
يحشر الكافر على وجهه يوم القيمة قال اليس الذى امشاه على رجليه
ولفظ الحديث على الرجلين فى الدنيا قادر ان يمشيه على وجهه
يوم القيمة فمنهم ناس عليه اى على الصراط كالبرق وناس كالريح وناس
كالجراد واخرون يسقطون فى النار على ما ورد فى الصحاح من
الاخبار ومنها فى الصحيحين وغيرهما عن ابى سعيد الخدرى فى حديثه
فى الحشر ثم يضرب الجسر على جهنم الحديث قال فمر المومنون كطرف العين
وكالبرق وكالريح وكاجاويد الخيل والركاب فناج مسلم ومخدوش

مرسل

مرسل ومكدوس فى نار جهنم الاصل السادس الجنة والنار
مخلوقان الان وعليه جمهور المسلمين ومنهم بعض المعتزلة كابى
على الجبائى وابى الحسين البصرى وبشر المعتمر وقال بعض المعتزلة
كابى هاشم وعبد الجبار واخرين انما يخلقان يوم القيمة
قالوا لان خلقهما قبل يوم الجزا عبث لا فايدة فيه فلا يليق
بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان القول بتعليل افعاله
تعالى بالفوايد لا يسئل عما يفعل سبحانه قالوا ولانهما لو
خلقهما لهلكتا لقوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه واللازم
باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة ببقاء اكل الجنة
وظلها والجواب تخصيصهما من عموم اية الهلاك المذكورة جمعا بين
الادلة اى الاية المذكورة وما يدل على وجودهما الان كقوله
تعالى فى الجنة اعدت للمتقين وفى النار اعدت للكافرين فى
اى كثيرة ظاهرة فى وجودهما الان كقصة ادم وحوا وقوله
تعالى له اسكن انت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما الى
ان قال وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وحمل
مثله على بستان من بساتين الدنيا كما زعمه بعض المعتزلة يشبه
التلاعب والعناد اذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام
العهدية فى اطلاق الشارع ليس الا الجنة الموعود فى السنة وكثرة
بالجزاء وفى كثرة من الظواهر اى ظواهر كثيرة من الكتاب او من الكتاب
والسنة فيكون على هذا من عطف الخاص على العام لا يكاد يخفى
للمستقرى تفيد ذلك اى تفيد تلك الكثرة ان الجنة هى الموعودة

التي هي دار الثواب ونصيرها اي نصير تلك الكثرة الظواهر
المذكورة قطعية في ارادة ذلك باعتبار دلالة مجموعها وان
كانت دلالة احادها او مجموع العدد اليسير منها لا يتجاوز
الظهور ومن الظواهر قوله تعالى اعدت للذين امنوا بالله ورسله
وقوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها
جنة الماوى وكحديث الاسرى وكحديث الكسوف والاجماع من
الصحابة رضي الله عنهم فانهم اجمعوا على فهم ذلك من الكتاب
والسنة وطريقة التتبع اي طريق معرفة اجماع الصحابة على فهم
ذلك تتبع ما نقل من كلامهم في تفسير الايات المذكورة والاحاديث
الواردة فان ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة ما ذكرناه
وقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وجه الاستدلال انه تعالى
امر بالنزول من الجنة الى الدار الدنيا اي الارض ولو كانت الجنة
فيها اي في الدنيا لم يقل الا اخرجوا منها وقوله تعالى لابليس
اخرج منها لا يستلزم نفيه اي نفي كونها الجنة الموعودة
التي هي دار الثواب لانه اي الخروج يجامع الهبوط ونفي الفايدة
في خلق الجنة الان ممنوع اذ هي دار نعيم اسكنها تعالى من يوحده
ويسبحه بلا فترة عن التوحيد والتسبيح من الحور والولدان
والطير فهذا يرد لقولهم المحكي عنهم فيما مر ان خلقهما قبل
يوم الجزاء عبث لا فايدة فيه وقد ذهب بعض اهل السنة كابي
حنيفة الى ان الحور العين لا يمتن وانهن ممن استثنى الله تعالى
بقوله فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ويشهد

له ما رواه الترمذي والبيهقي من حديث علي رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان في الجنة مجتمعا للحور العين يرفعن
باصوات لم تسمع الخلايق بمثلها يقلن نحن الخالدات فلا نبيد
الحديث وروى نحوه ابو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن ابي اوفى
فهذه فايدة ترجع الى غيره تعالى على ان نفي الفايدة في تعقلك
اي الزاعم ان لا فايدة في خلق الجنة والنار الان لا ينفي وجود
الحكمة في نفس الامر وان لم تحط انت بها علما وهو سبحانه
لا يسئل عما يفعل الاصل السابع في الامامة وقد
تقدم المصنف اول الرسالة ان مباحثها ليست من علم الكلام
بل من متمماته وبينا وجهه هناك ووجه القول بانها منه
وبدأ المصنف هنا بتعريفها فقال هي اي الامامة استحقاق
تصرف عام على المسلمين وقوله على المسلمين متعلق بقوله تصرف
لا بقوله استحقاق اذ المستحق عليهم طاعة الامام لا تصرفه ولا
بقوله عام اذ المتعارف ان يقال عام لكذا لا عام على كذا وقد
عرف صاحب المواقف وشرحه الامامة بانها خلافة الرسول
في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة
الامة وفي المقاصد نحوه فانه قال هي رياسة عامة في الدين
والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم وبهذا القيد خرجت
النبوة وبقيد العموم خرج مثل القضاء والامارة في بعض النواحي
ولما كانت الرياسة والخلافة عند التحقيق ليستا الا استحقاق
التصرف اذ معنى نصب اهل الحل والعقد الامام ليس الا اثبات

هذا الاستحقاق له عبر المصنف بالاستحقاق فان قيل التعريف
صادق بالنبوة لان النبي يملك هذا التصرف العام قلت النبوة في
الحقيقة بعثة لشرع كما علم من تعريف النبي واستحقاق النبي هذا
التصرف العام امامة مترتبة على النبوة فهي داخلة في التعريف
دون ما ترتبت عليه اعني النبوة ونصب الامام بعد انقراض زمن
النبوة واجب على الامة عندنا مطلقا سمعا لا عقلا اي واجب
من جهة السمع لا من جهة العقل خلافا للمعتزلة حيث قال
بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالكعبي وابي الحسين عقلا وسمعا
واما اصل الوجوب فقد خالفت فيه الخوارج فقالوا هو جايز
ومنهم من فصل فقال فريق من هولا يجب عند الامن دون الفتنة
وقال فريق بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن واما كون
الوجوب على الامة فخالف فيه الامامية والاسماعيلية فقالوا لا يجب
علينا بل على الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا الا ان الامامية
اوجبوه عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة
والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته
اما عدم وجوبه عندنا على الله تعالى وعدم وجوبه علينا عقلا
فقد استغنى المصنف عن الاستدلال له بما قدمه من دليله من انه
لا يجب عليه تعالى شي ومن انه لا حكم للعقل في مثل ذلك واما
وجوبه علينا سمعا فلانه قد تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول
عليه حتى جعلوه اهم الواجبات وبداوا به قبل دفن الرسول صلى
الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق

وهذا ابو خذ من كلام المصنف الاتي فلعله استغنى به عن الاستدلال
هنا لذلك والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق هو ابو بكر باجماع الصحابة
على مبايعته ثم عمر باستخلاف ابي بكر له ثم عثمان بالبيعة
بعد اتفاق اصحاب الشورى ثم علي رضي الله عنهم اجمعين
وانعقدت امامته بمبايعة اهل الحل والعقد ثم قيل اي
قد اختلف هل نص صلى الله عليه وسلم على احد فقيل نص على
امامة ابي بكر رضي الله عنه نصا خفيا وهي تقديمه اياه
في امامة الصلاة وعزي هذا الى الحسن البصري وزعم بعض
اصحاب الحديث انه صلى الله عليه وسلم نص على امامة
ابي بكر نصا جليا وقال الشيعة نص صلى الله عليه وسلم على امامة
علي رضي الله عنه والاكثر وهم جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج
على انه لم يكن صلى الله عليه وسلم نص على امامة احد بعده يعني
لم يكن امر بها ولكن كان يعلمها اي يعلم من هي بعده باعلام
الله تعالى اياه دون ان يومر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه
لما وردت عنه صلى الله عليه وسلم ظواهر تدل على انه علم باعلام
الله تعالى انها لابي بكر رضي الله عنه فقد قال صلى الله عليه وسلم
للمراة السائلة ان لم تجديني فاتي ابا بكر في جواب قولها حين
امرها ان ترجع اليه ارايت ان جيت فلم اجدك تريد الموت
وهو مخرج في صحيح البخاري عن جبير بن مطعم قال اتت امراة
النبي صلى الله عليه وسلم فامرها ان ترجع اليه قال ارايت ان جيت

ولو اجدك كانها تقول الموت قال ان لم تجديني فاتي ابا بكر وفيه
اي في صحيح البخاري ايضا بل وصحيح مسلم حديث رويا ه
صلى الله عليه وسلم البير والنزع منها اي الاستقا بالدلو وهو
حديث بن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ارايت كاني انزع بدلو بكرة على قليب فجا ابو بكر فنزع
ذنوبا او ذنوبين نزعا ضعيفا والله يغفر له ثم جاء عمر
فاستقى فاستحالت غربا فلم ار عبقريا من الناس يفري فريه
حتى روي الناس وضربوا بعطن والبكرة بسكون الكاف والقليب
البير قبل ان تطوى اي يبنى عليها والذنوب بفتح الذال المعجمة
الدلو اذا كانت مملوه والغرب بفتح الغين المعجمة وسكون الراء
المهملة اخره موحدة الدلو العظيم والعبقري الرجل القوي
الشديد ويفري فريه معناه يعمل عمله والفري بوزن دخيل
تقول العرب فلان يفري الفري اذا كان يعمل العمل ويجيده
تعظيما لاجادته والعطن الموضع الذي يناخ فيه الابل
اذا رويت ومن الظواهر المذكورة استخلافه في امامة الصلاة
كما سياتي وقد استدل المصنف على عدم النص بقوله واذا علمها
اي واذا علم النبي صلى الله عليه وسلم الامامة بعده فاما ان يعلمها
امرا وافقا موافقا للحق في نفس الامر او امرا وافقا مخالفا
له اي للحق وكيف كان اي على اي حالة كانت من الحالتين لو كان
المفترض على الامة مبايعة غيره اي غير ابي بكر الصديق لبالغ
صلى الله عليه وسلم في تبليغه اي في تبليغ ذلك المفترض الى الامة

بان

بان ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الاعلان والتشهير
كما سياتي لتوقف تعلق الافتراض على الامة على بلوغه اليهم ولما لم
ينقل كذلك مع توفر الدواعي على نقله دل ذلك على انه
لا نص كما سياتي ولما كان قد يقال هنا نعم انما لم يبلغه لانه
علم انهم لا ياتمرون بامره فيه فلم يكن في تبليغهم اياه فايدة
اشار الى دفعه بان ذلك غير مسقط لوجوب التبليغ عليه صلى
الله عليه وسلم فقال كما بلغ ساير التكاليف للاحاد الذين علم
منهم انهم لا ياتمرون ولم يكن علمه بعدم ايتمارهم مسقطا
عنه التبليغ فان قيل قد بلغه سرا الواحد والاثنين ونقلوه
كذلك قلنا جوابه ما نبه عليه المصنف بقوله وتبليغ مثله
سبيله الاعلان والتشهير اي تصييره بتعدد التبليغ وكثرة
المبلغين امرا مشهورا دون اختصاص الواحد به والاثنين
لانه اعني امر الامامة من اهم الامور العالية الشان لما يتعلق
به من المصالح الدينية والدنياوية العامة للرجال والنسا
الصغير والكبير فالدينية كتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وسد
الثغور والجهاد لاعلاء كلمة الحق والدنياوية كدفع المتغلب
وتقويم القوي والاخذ للضعيف من القوي وانكاح الايامى
والنظر في احوال اليتامى وتولية القضاة والامن بحيث ينتظم
امر المعاش مع ما فيه اي في امر الامامة من دفع ما قد يتوهم
من اثارة فتنة فان قيل يحتمل انه صلى الله عليه وسلم بلغه
على وجه الاعلان والتشهير ولكن لم ينقل او نقل ولم يشتهر

فيما بعد عصرنا قلنا الجواب ما نبه عليه بقوله ولو وقع كذلك اى
لو بلغه على وجه الاعلان والتشهير لاشتهر وكان سبيله ان
ينقل نقل الفرايض لتوفر الدواعى على امثاله فى استمرار العادة
المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان والشهرة
فالظهور والاشتهار لازم لوجود النص واذا لم يظهر اى
ولكونه لم يظهر نص كذلك اى كما هو سبيل مثله فلا نص
لانتفاء لازمه من الظهور فلا وجوب لعلى اى لامامة على رضى الله
عنه بعده اى عقب وفاته صلى الله عليه وسلم على التعيين
ولزم من ذلك بطلان ما نقلوه يعنى الشيعة من الاكاذيب
وسودوا به اوراقهم من نحو قوله صلى الله عليه وسلم لعلى انت
الخليفة بعدى وكثير مما اختلقوه نحو سلموا على على بامرة المومنين
وانه قال هذا خليفتى عليكم وانه قال له انت اخى ووصيى
وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بكسر الدال كذا ضبطه شارح
المواقف الشريف والوجه فتحها بدليل ما رواه البزار عن
انس مرفوعا على يقضى دينى والطبرانى من حديث سلمان بلفظ
يقضى دينى كذلك وانه قال فيه انه امام المتقين وقايد
الغر المحجلين فكله مخالف لدليل العقل الذى قدمه حيث لم
يبلغ شى مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم نقول بل لم يبلغ
مبلغ الاحاد المطعون فيها اذ لم يتصل علمه لائمة الحديث
المثابرين اى المواظبين على التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير مما
ضعفوه وكيف يجوز فى العادة ان يصح ما نقلوه احادا

موصوفا

موصوفا بانه يعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحبة
محدث والحال انه يخفى ما هو بهذه الصفة على علما الحديث المهرة
جمع ماهر اى تمام الحذق الذين افنوا اعمارهم فى الرحلات
جمع رحلة بكسر الراء اى الاسفار البعيدة مشمرين اى باذلين
جهدهم فى طلبه وفى السعى الى كل من حسبوا عنده صبابة اى
قليلا منه واصل الصبابة وهى بضم الصاد المهملة البقية اليسيرة
مما فى الاناء وقوله فى كل صوب واوب متعلق بطلبه او بالرحلات
اى الرحلات الكاينة فى كل صوب واوب والصوب الناحية والاوب
هنا المرجع واصله الرجوع فهو من اطلاق المصدر وارادة اسم
المكان هذا الذى زعموه من فرض صحة احادا عند من لم يتصف
برواية حديث ولا صحبة محدث وقد خفى عن علماء الحديث
مما يقضى العادة بانه افتراء اى كذب مختلق وهراء بضم الهاء
وراء مهملة فالف ممدودة فهمزة اى كلام فاسد قال الازهرى
فى التهذيب قال ابو عبيد الهراء ممدود مهموز المنطق الفاسد
وفى الصحاح عن ابن السكيت انه الكلام الكثير فى خطا نعم
روى احادا قوله عليه الصلاة والسلام لعلى رضى الله عنه
انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى وهو فى
الصحيحين وهذا اللفظ لمسلم ولو عبر المصنف بقوله صح بدل
روى لجرى على اصطلاح المحدثين فان روى عندهم من صيغ
التمريض وهو اى حديث المنزلة مع انه لا يكفى فى اثبات المطلوب
اى مطلوبهم وهو دعوى النص على امامة على لعدم صراحة فى ذلك

و مع انه لا يقاوم اجماع الصحابة على امامة ابي بكر غير مفيد
لمطلوبهم اذ لم يرد بصيغة المبني للمفعول بعد المستثنى وهو قوله
لا نبي بعدي العموم في جميع المنازل لهارون من موسى عليه
وعلى هارون الصلاة والسلام لانتفا نسبة الاخوة الثابتة
لهرون فبقي المراد البعض اي بعض المنازل الكاينة لهارون
والسياق يبينه اي يبين ذلك البعض وذلك انه صلى الله عليه وسلم
قاله اي لعلي حين استخلفه عند سفره الى تبوك فقال علي
رضي الله عنه اتتركني في المتخلفين وفي لفظ في الصحيح تخلفني
في النسا والصبيان كانه استنقص تركه وراه فقال له عليه
الصلاة والسلام الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى
يعني حين استخلفه عند توجهه الى الطور اذ قال له اخلفني
في قومي واصلح وهو اي استخلافه على المدينة لا يستلزم
كونه اولى بالخلافة العامة بعده من كل معاصريه افتراضا
ولاندبا بل يستلزم كونه اهلا لها في الجملة وبه نقول وقد
استخلف عليه الصلاة والسلام في مرار اخرى غير علي رضي
الله عنه كابن ام مكتوم ولم يلزم فيه ذلك اي كونه اولى
بالخلافة بعده بذلك اي باستخلافه على المدينة عند سفره
واما ما روي احادا في جامع الترمذي انه صلى الله عليه وسلم قال
من كنت مولاه فعلي مولاه فمشترك الدلالة لان لفظ المولى مشترك
يطلق لمعان وهو في كل منها حقيقة اذ يطلق المولى على كل من
المعتق بصيغة الفاعل والمعتق بصيغة المفعول والمتصرف

في الامور والناصر والمحبوب ومنه اي من اطلاق المولى على المحبوب
قوله تعالى لا تتخذوا اليهود والنصارى اوليا يعني يلقون
اليهم بالمودة كما في الاية الاخرى اول الممتحنة لا تتخذوا عدوي
وعدوكم اوليا تلقون اليهم بالمودة وتعيين بعضها اي بعض
معاني المشترك للارادة بلا دليل يقتضيه غير مقبول لانه
تحكم وتعميمه اي المشترك الزاما وارفعا على راي من يرى
تعميم المشترك في مفاهيمه اي معانيه كلها حيث لا دليل
يعين بعضها لو لم يكن اشتراكه معنويا بان وضع وضعا واحدا
لقدر مشترك وهو القرب المعنوي من الولي بفتح الواو واسكان
اللام بمعنى القرب اذ كل من المعاني المذكورة موضع قرب معنوي
كما لا يخفى على المتامل بل كان اي قدر كونه مشتركا لفظيا
قد وضع وضعا متعددا بحسب تعدد معانيه حتى يجري الخلاف
في تعميمه في معانيه مع انه اي القول بتعميمه في معانيه مذهب
ضعيف عندنا معشر الحنفية وعند جمهور الاصوليين وعلما البيان
على ما يشهد به اي بضعف المذهب المذكور استقرا استعمالات
الفصحا للمشتركات منتف خبر والمبتدا تعميمه اي القول
بتعميم المشترك اللفظي مع ضعفه منتف هنا لامتناع ارادة
كل من المعتق بالكسر والمعتق بالفتح اذ لا يصح ارادة واحد
منهما فتعين بعد انتفا ارادة الجميع ارادة البعض والاتفاق
منا ومنهم واقع على صحة ارادة الحب بالكسر اي المحبوب ويصح ان
يقرا الحب بالضم من الدلالة بالمصدر على اسم المفعول وهو اي

على رضى الله عنه وارضاه سيدنا وحبيبنا على ان كون المولى بمعنى
الامام لم يعهد فى اللغة ولا فى الشرع وانما جوزناه فى قولنا فيما مر
والمتصرف فى الامور نظرا الى رواية الحاكم من كنت وليه اذ ولى
الانسان من يلى امره وينفذ تصرفه عليه وكونه اى الولى او المولى
بمعنى الاولى بالشى لا يفيدهم لما ذكرنا من عدم الدليل المعين
اى الذى يعينه للارادة من بين المعانى التى يطلق على كل منها واما
تعلقهم برواية انه صلى الله عليه وسلم قال لمن حضره من الصحابة
الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه
فمردود بانها ضعيفة ضعفها من ايمة الحديث ابو داود وابو حاتم
الرازى وغيرهما على انه لا يعرف فى اللغة مفعل بمعنى افعل
التفضيل مع ما يستلزم حمله على الاولى من نسبة جميع الصحابة
رضى الله عنهم الى الخطا وهو اى اللازم اعنى نسبتهم الى الخطا
باطل بل نقول لما اجمعوا على خلافه اى خلاف حمل الحديث
على الاولى قطعنا بان ذلك المعنى اى الاولى غير مراد من لفظ
المولى والولى فظهر ان ليس احدها اى احد المنقولات التى سودوا
بها اوراقهم مع كونه احادا يستلزم مطلوبهم من النص الدال
على ان عليا اولى بالامامة من جميع من عداه ولو كان هناك
اى فى الادلة على المطلوب نص غيرها اى غير المنقولات التى تبين
بطلان دلالتها يعلمه هو اى على رضى الله عنه او يعلمه احد من
المهاجرين والانصار لاورده من يعلمه عليهم اى على الصحابة
يوم السقيفة حتى تكلموا فى الخلافة تدينا ممن يعلم ذلك النص اذ كان

ايراده فرضا اى لكون ايراده فرض عين على من يعلمه وقولهم يعنى الشيعة
تركه اى ترك على رضى الله عنه ايراد النص الذى يعلمه تقية اى لاتقا
القتل مع ما فيه من نسبة على وهو من اشجع الناس الى الجبن باطل
من وجهين اما اولا فيجرى ذكره اى ذكر نص عليه ومنازعته فى
الامامة به ليس ظاهرا فى قتلهم اياه وقد نازع غيره فلم يقتل
فقال بعض الانصار منا امير ومنكم امير والقايل هو الحباب
بضم الحاء المهملة وتخفيف الموحدة بن المنذر ولم يرجع عن ذلك
الى ان روى ابو بكر رضى الله عنه قوله عليه الصلاة والسلام
الايمة من قريش فرجعوا عن لجاجهم بل كانت ما كان يتوهم
لو راوه عدم الرجوع اليه ومعاذ الله ان يكون ذلك وبهذا القدر
وهو توهم عدم الرجوع اليه لم يثبت عذر يسقط به الفرض اى فرض
تبليغه ما يعلم من النص والذى فى البخارى فى سقيفة بنى
ساعدة حين قال من قال من الانصار منا امير ومنكم امير قول ابى
بكر رضى الله عنه نحن الامرا وانتم الوزرا ولن تعرف العرب هذا
الامر الا لهذا الحى من قريش هم اوسط العرب نسبا ودارا ومتن
حديث الايمة من قريش رواه النسائى من حديث انس ورواه بمعناه
الطبرانى فى الدعا والبزار والبيهقى وافرده شيخنا الامام الحافظ
ابو الفضل بن حجر بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من اربعين صحابيا واما
ثانيا فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه مع علم احد من الصحابة
به ممنوع بل ممتنع عادة من مثلهم لانهم كانوا اطوع لله من غيرهم من
الامة واعلم ان قوله فكونه الى اخره ليس وجها ثانيا لبطلان كونه

تقية كما لا يخفى اما الوجه الثانى ما بعده نفى العبارة هنا خلل بتقديم
وتاخير وحقها ان يقال تلو قوله وكونه بحيث لو ذكره لم يرجع اليه
مع علم احد به ممنوع و بتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به ضرر
يسقط به الفرض واما ثانيا فلانهم كانوا اطوع لله واعمل بحدوده
اى بالوقوف عندها وابعد عن اتباع الهوى وحظوظ النفس كما يشهد
لهم بذلك الحديث الصحيح خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ومنهم
بقية العشرة المبشرة بالجنة فان العشرة ابو بكر وعمر وعثمان وعلى
وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وسعد بن ابى وقاص واسمه
مالك وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة عامر بن
الجراح وبقيتهم من عدا ابا بكر وعليا منهم وفيهم اى فى العشرة المبشرة
الذى نص الرسول صلى الله عليه وسلم فى حديث اليهود على امانته
على دين الله حين قال لهم لابعثن معكم امينا حق امين وبعثه
رضى الله عنه اعنى ابا عبيدة بن الجراح وحديث بشارة العشرة
بالجنة رواه ابو داود والترمذى من حديث سعيد بن زيد احد
العشرة من طرق بالفاظ منها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول وانى لغنى ان اقول عليه ما لم يقل فيسالنى عنه اذا لقيته
ابو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وطلحة فى الجنة
والزبير فى الجنة وسعد بن مالك فى الجنة وعبد الرحمن فى الجنة وابو
عبيدة بن الجراح فى الجنة وسكت عن العاشر قال ومن هو العاشر قال
سعيد بن زيد وحديث بعث ابى عبيدة فى الصحيحين من حديث
حذيفة قال جا اهل نجران الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا

يارسول

يا رسول الله ابعث لنا رجلا امينا حق امين فاستشرف لها الناس فبعث
ابا عبيدة بن الجراح وعند مسلم حق امين حق امين مرتين وفى رواية
الترمذى قال جا العاقب والسيد الى النبى صلى الله عليه وسلم فقالا
ابعث معنا امينك قال فانى ابعث معكم الحديث واهل نجران بنون
مفتوحة فجيم ساكنة اسم مكان كانوا نصارى لا يهودا فجعلهم يهودا
سبق قلم او وهم والسيد مقدم القوم والعاقب الذى يعقبه اى
يليه فيهم وفى الصحيحين ايضا من حديث انس ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال ان لكل امة امينا وان اميننا ايتها الامة ابو عبيدة
ابن الجراح فكيف يجوز على هولا الصحابة الذين هم خير الامة ومنهم
الجماعة المبشرة بالجنة وفى المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق
المصدوق بانه امين على دين الله ان يعلموا الحق من ذلك اى من امر
الامامة وتعيينه لانسان وتجاهلوا عنه اى يتكلفوا اظهار الجهل
به معرضين عنه حتى يترك من يعلم الحق روايته لهم اما لقتلهم اياه
او خوف ضرر منهم او يرويه لهم احد يجب قبول روايته فيتركوا
العمل به بلا دليل راجح يقولون عليه معاذ الله ان يجوز ذلك
عليهم شرعا او عادة لانه خيانة فى الدين ولو جاز عليهم الخيانة
فى امور الدين وكتمان الحق مع علمهم به لارتفع الامان فى كل ما نقلوه
من القران والاحكام وادى تجويز ذلك الى ان لا يجزم بشى من الدين
اذ انما اخذناه اى الدين بشعبه اى بجميع اصوله وفروعه كله عنهم
رضى الله عنهم وكله بالنصب تاكيدا للضمير المنصوب فى اخذناه
نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان جمع نزغة وهى النخسة

استغربت لميل النفس الى ما تهواه من القبايح ولو سوسة الشيطان
واذ اثبت بما ذكرناه عدم النص على على رضى الله عنه فان اثبتنا
نصه على ابى بكر رضى الله عنه ثبت حقيقة امامته اى كونها حقا وان
قلنا لم ينص عليه ثبت حقيقة امامته ايضا اما الاول اى النص
على امامته ففيه من الاخبار الواردة ما هو صريح فيها وما هو اشارة
اليها اما الاول وهو الصريح فقوله عليه الصلاة والسلام فى مرضه
الذى توفى فيه على ما ثبت فى صحيح مسلم وغيره من حديث عايشة
رضى الله عنها ايتونى بدواة وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لا يختلف
عليه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وهو فى البخارى
من حديثها بمعناه واما الثانى وهو الاشارة فاحضه به فى ذلك
المرض من اقامته مقامه فى امامة الصلاة ولقد روجع فى ذلك
على ما فى صحيح البخارى ان عايشة رضى الله عنها قالت له صلى
الله عليه وسلم حين قال مروا ابا بكر فليصل بالناس ان ابا بكر
رجل اسيف اى كثير الاسف وهو الحزن وانه ان يقم مقامك
لا يسمع الناس فقال مروا ابا بكر فليصل بالناس وفى رواية
اخرى انها قالت لحفصة قولى له يامر عمر الحديث فابى حتى
غضب وقال انتن صواحبات يوسف مروا ابا بكر والحديث
فى مسلم ايضا بنحو معنى ما ساقه المصنف وبالفاظ اخرى فى بعضها
انكن صواحب يوسف وفى بعضها انتن صواحب يوسف وفى بعضها
انكن لانتن وروى الترمذى عن عايشة رضى الله عنها قالت سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا ينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان

يومهم

يومهم غيره ونشا عن هذا اى تقديمه صلى الله عليه وسلم اياه لامامة
الصلاة ان قال على رضى الله عنه حين قال ابو بكر اقيلونى كلا
والله لا نقيلك ولا نستقيلك قد رضيك رسول الله صلى
الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا ولم اقف
عليه من حديث على ولا غيره وانما وقفت على حديث بمعناه رواه
الطبرانى واخرج بمعناه رواه ابو الخير الطالقانى فى كتاب
السنة لكن بسند منقطع وهما عن غير على وذكر رزين فى جامعه
ان ابا بكر رضى الله عنه خطب فى اليوم الثالث من يوم مبايعته
فقال بعد ان حمد الله وصلى على رسوله اما بعد ايها الناس ان
الذى رايتم منى لم يكن حرصا على ولايتكم ولكنى خفت الفتنة والا
ختلاف وقد رددت امركم اليكم فولوا من شيتم فقالوا لا نقيلك
وهذا اى ما ذكرناه من الاشارة بتقديمه لامامة الصلاة فى مرض
الموت الى الاحقية بالخلافة هو لان المقصود من نصب الامامة
وحفظها اولى بالذات والقصد الاول اقامة امر الدين اى
جعله قايم الشعار على الوجه الماموربه من اخلاص الطاعات
واحيا السنن واماتة البدع ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه
واما النظر فى امور الدنيا وتدبيرها كاستيفا الاموال من
وجوهها وايصالها لمستحقها ودفع الظلم ونحوها فمقصود
ثانيا لانه انما هو ليتفرغ بالبنا للمفعول اى ليتفرغ العباد
لذلك اى لامر الدين فان امور المعاش اذا انتظمت فلم يعد احد
على احد وامن كل على نفسه وماله ووصل كل ذى حق فى بيت المال

او غيره الحجة بفزع الناس لامر دينهم فقاموا بوظايف العبادات
المطلوبة منهم فاذا بالتنوين اى فاذا كان المقصود من نصب الامام
اولا وبالذات امر الدين فقد رضيه اى رضى صلى الله عليه وسلم
الصديق رضى الله عنه لامر الدين وهو الامامة العظمى بتقديمه لامامة
الصلاة على الوجه المذكور فتقديمه صلى الله عليه وسلم اياه فى الخلافة
وتقديم الصحابة له وقوله من العلم متعلق بقوله رضيه اى فقد
رضيه لامر الدين رضى مصحوبا بالعلم منه صلى الله عليه وسلم ومنهم
بشجاعته اى بشجاعة الصديق رضى الله عنه وثباته دايما وهما
الوصفان الاهمان فى امر الامامة لاسيما فى ذلك الوقت المحتاج فيه
الى قتال اهل الردة وغيرهم من الكفار ويدل على اتصافه بهما قوله
وفعله لقد قال لعروه بن مسعود الثقفى فى صلح الحديبية كما فى
الصحيح حين قال عروة لرسول الله صلى الله عليه وسلم كانى بك
وقد فر عنك هولاء امصص بظر اللات انحن نفر عنه وندعه
استبعاد ان يقع ذلك وقتاله بالرفع على انه مبتدا حذف
خبره للعلم به من معنى الكلام وسياقه اى وقتاله مانعى الزكاة
الى اخره دليل شجاعته وقتاله مسيلمة مع بنى حنيفة والحال انه
قد وصفهم الله تعالى بانهم اولوا باس شديد فى قوله تعالى
قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى باس شديد
تقاتلونهم او يسلمون كما هو قول جماعة من المفسرين فى تفسير الاية
منهم الزهرى والكلبى ولو عبر بقوله وقاتل مانعى الزكاة ومسيلمة
بدل قوله قتاله لافاد المقصود مع الوضوح وثباته بالرفع مبتدا

خبره

خبره كما كان اى وثباته عند مصادمة المصايب المدهشة التى
تقتضى لعظمها ان يذهل الحليم عند مصادمتها ويغيب عنه رايه
كما كان اى مثل ثباته الذى كان منه يوم حين دهش الناس
لما خرج اليهم موت النبى صلى الله عليه وسلم اى خبر موته
فذهلوا وجزم عمر رضى الله عنه وهو من هو فى الثبات انه عليه
الصلاة والسلام لم يمت وقال رضى الله عنه من قال ذلك
اى ان النبى صلى الله عليه وسلم مات ضربت عنقه حتى قدم ابو
بكر من السنح بضم السين المهملة وسكون النون وبحاء مهملة موضع
معروف فى عوالى المدينة فدخل الحجرة الكريمة فكشف عن وجهه
الشريف صلى الله عليه وسلم فعرف انه قد مات فاكب عليه يقبله
ثم خرج الى الناس فاستسكت عمر رضى الله عنهما اى طلب منه
ان يسكت ليتكلم هو فابى عمر رضى الله عنه ان يسكت لما هو فيه
من الدهش فتركه ابو بكر وتكلم فانحاز الناس اليه لعلمهم
بعلو شانه فخطبهم وقال فى خطبته اما بعد فمن كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فان الله حى لا يموت
ثم تلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل
افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية الى قوله الشاكرين
فامن الناس اى صدقوا بوفاة النبى صلى الله عليه وسلم حين قال
ابو بكر ما قاله وتلا عليهم الاية وخرجوا يلهجون بتلاوتها
اى يكررونها كانهم لم يسمعوها قبل ذلك لعظم ما حصل لهم
من الذهول عند سماع خبر موته صلى الله عليه وسلم ومعنى ذلك

كله وارد في الصحيح واما الثاني وهو تقدير عدم النص على ابي بكر
اي تعيينه للامامة ففي اجماع الصحابة رضي الله عنهم اجمعين
على امامته غنى عن النص اذ هو اي الاجماع في ثبوت مقتضاه وهو
الامر الذي اجمع عليه اقوى من خبر الواحد في ثبوت ما تضمنه وقد اجمعوا
عليه اي على امامته غير ان عليا والعباس وبعضا كالزبير والمقداد
لم يبايعوا في ذلك الوقت الذي عقدت فيه البيعة فارسل ابو
بكر رضي الله عنه اليهم بعد ذلك فجاؤا فقال لمن حضر من الصحابة
هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره
الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رايتم لها غيري
فانا اول من يبايعه فقال علي رضي الله عنه لا نرى لها احدا
غيرك فبايعه هو وساير المتخلفين فتم بذلك اجماع الصحابة
على بيعته وقد ذكر موسى بن عقبة في مغازيه ان عليا والزبير
رضي الله عنهما قالا ما غضبنا الا لانا اخرنا عن المشورة وانا لنرى
ان ابا بكر احق الناس بها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانه لصاحب الغار وثاني اثنين وانا لنعرف له شرفه وسنه
ولقد امره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يصلي بالناس وهو
حي انتهى ما نقله ابن عقبة وتخلف علي رضي الله عنه ومن تخلف
عن البيعة ثم مبايعتهم ليس قادحا في الاجماع وغاية الامر انه
راجع رايه فظهر له الحق فبايعه ومن تخلف معه كذلك
رضي الله عنهم اجمعين الاصل الثامن في فضل الصحابة
الاربعة الخلفا على حسب ترتيبهم في الخلافة ابو بكر ثم عمر ثم عثمان

ثم علي رضي الله تعالى عنهم اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله
تعالى وذلك لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم
باطلاع الله سبحانه وقد ورد عنه ثناؤه عليهم كلهم ولا يتحقق
ادراك حقيقة تفضيله عليه الصلاة والسلام لبعضهم
على بعض ان لم يكن دليل سمعي يصل الينا قطعي في دلالته
وسنده الا الشاهدون لذلك الزمان يعني زمان الوحي والتنزيل
واحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم واحوالهم معه لظهور قراين
الاحوال الدالة على التفضيل لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن
قد وصل الينا سمعيات تثبت تلك التفضيل بها لنا صريحا من
بعضها ودلالة واستنباطا من بعضها كما في البخاري بل في الصحيحين
من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه حين ساله اي حين سال عمرو
النبي صلى الله عليه وسلم فقال من احب الناس اليك من الرجال
فقال ابوها يعني عايشة رضي الله عنها وهذا اختصار للحديث
ولفظه في الصحيح قلت اي الناس احب اليك قال عايشة فقلت
ومن الرجال فقال ابوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجالا
وفي رواية لست اسيلك عن اهلك انما اسيلك عن اصحابك و
تقديمه في الصلاة على ما قدمناه مع ان الاتفاق واقع على ان
السنة ان يقدم على القوم افضلهم علما وقراة وخلقا وورعا
فثبت بمجموع ما ذكرنا انه كان افضل الصحابة رضي الله عنهم
وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال كنا في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب

البنى عليه الصلاة والسلام لا نفاضل بينهم وفي رواية للبخاري
كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نخير
ابا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي رواية لابي داود كنا نقول ورسول
الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر
ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلا ينكره وصح فيه اي في صحيح البخاري ايضا من حديث محمد بن
الحنفية قلت لابي يعني عليا رضي الله عنه اي الناس خير بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر قلت ثم من قال
ثم عمر وخشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا
الا واحد من المسلمين فهذا اي علي نفسه رضي الله تعالى عنه
مصرح بان ابا بكر افضل الناس اي بعد النبيين وافاد بعض
ما ذكرنا وهو الاول والثاني تفضيل ابي بكر وصرح على الكل
وفي بعضه وهو الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل
ولما اجمعوا يعني الصحابة رضي الله عنهم على تقديمه على بعدهم
اي بعد الثلاثة ابي بكر وعمر وعثمان دل اجماعهم على انه كان
افضل من بحضرته من الصحابة اي من كان موجودا منهم وقت
تقديمه وكان منهم اي من الذين بحضرته الزبير وطلحة من العشرة
المبشرين بالجنة وانما لم يذكر سعد بن ابي وقاص ولا سعيد بن زيد
مع وجودهما اذ ذاك لان طلحة والزبير كان لهما من التقدم
على غيرهما ما اقتضى ان عرضت عليهما المبايعة بعد مقتل عثمان
رضي الله عنهم اجمعين فثبت بذلك انه كان افضل الخلق

بعد الثلاثة والخلق عام اريد به خاص وهو من عدا النبيين
كما لا يخفى وينبه عليه قوله بعد الثلاثة وفي الاستدلال بعد هذا
بحث من وجهين احدهما انه لا يلزم من مجرد اجماعهم على تقديمه
في عقد الامامة ان يكون افضل الخلق لجواز عقد الامامة للمفضول
مع وجود الفاضل لمصلحة يقتضيه الثاني انه لا يلزم من كونه
افضل من بحضرته كونه افضل الخلق ممن بحضرته ومن غاب عنه
او تقدمت وفاته على الاجماع المذكور كابي عبيدة بن الجراح وحمزة
والعباس وفاطمة نعم اذا انضم الى ذلك الاجماع على انه افضل من
عدا الثلاثة من الخلق ثبت ذلك وثبتت افضليته عليهم بما دله
السمع هذا كما ذكرنا واعتقاد اهل السنة والجماعة تزكية جميع الصحابة
رضي الله عنهم وجوبا باثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن
فيهم والثنا عليهم كما اثنى الله سبحانه وتعالى عليهم اذ قال
تعالى كنتم خير امة اخرجت الناس وقال تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهدا على الناس وسطا اي عدولا خيارا والصحابة
هم المشافهون بهذا الخطاب على لسان النبي صلى الله عليه وسلم
حقيقة وقال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه
يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم وقال تعالى محمد رسول الله و
الذين معه اشدا على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون
فضلا من الله ورضوانا وقال تعالى لقد رضي الله عن المومنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة وكذا اي وكما اثنى الله عليهم اثنى عليهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال

اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم رواه الدارمي وابن عدي
وغيرهما وانه صلى الله عليه وسلم قال لو انفق احدهم
كذا في نسخ المتن والذي في الصحيحين لا تسبوا اصحابي فلو ان
احدًا انفق مثل احد ذهبًا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
وفي رواية لهما فان احدكم بكاف الخطاب وفي رواية للترمذي
لو انفق احدكم الحديث والنصيف بفتح النون لغة في النصف
وقال صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم اخرجه
الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم
ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله
يوشك ان ياخذه اخرجه الترمذي ولنا على هذا الحديث كتابة
مختصرة وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما من الحروب
بسبب طلب تسليم قتلة عثمان رضي الله عنه لمعاوية ومن معه
لما بينهما من بنوة العمومة كان مبنيا على الاجتهاد من كل منهما
لا منازعة من معاوية رضي الله عنه في الامامة اذ ظن علي
رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان على الفور مع كثرة عشايرهم
واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة
العظمى التي بها انتظام كلمة اهل الاسلام خصوصا في بدايتها
قبل استحكام الامر فيها فرأى التاخير اي تاخير تسليمهم اصوب
الى ان يتحقق التمكن منه ويلتقطهم اولا فاولا فان بعضهم عزم
على الخروج على علي وقتله لما نادى يوم الجمل بان يخرج عنه

قتلة

قتلة عثمان على ما نقل في القصة من كلام الاشتر النخعي اذ صح
ذلك والله اعلم اصحيح هو ام لا وقد كان الذين تمالوا على قتل
عثمان رضي الله عنه وحصره جموعا جمع من اهل مصر قيل انهم الف
وقيل سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة
قدموا كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى بل قد ورد انهم هم
وعشايرهم نحو من عشرة الاف فهذا هو الحامل لعلي رضي الله
عنه على الكف عن التسليم او امر اخر وهو انه يعني عليا رضي الله
عنه رأى انهم اي قتلة عثمان رضي الله عنه بغاة جمع باغ
اتوا اما اتوا من القتل عن تاويل فاسد استحلوا به دم عثمان
رضي الله عنه لانكارهم عليه امورا ظنوا انها مبيحة لما فعلوه
خطا وجهلا منهم كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتبا ورده الى
المدينة بعد ان طرده النبي صلى الله عليه وسلم منها وتقديمه
اقاربه في ولاية الاعمال والباغي اذا انقاد الامام العدل
لا يؤخذ بما اتلفه عن تاويل من دم كما هو رأي ابي حنيفة رضي
الله عنه وغيره وهو الراجح من قولي الشافعي لكن فيما اتلفوه في حال
القتال بسبب القتال دون ما اتلفوه لا في القتال او في القتال
لا بسببه فانهم ضامنون له فهذان توجيهان لما ذهب اليه علي
رضي الله عنه والاوجه منهما هو الاول لذهاب كثير من العلماء
رحمهم الله تعالى الى ان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل هم ظلمة
وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم اصروا على الباطل بعد
كشف الشبهة وايضا الحق لعصر فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهدا

اذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد وهذا لا يتمشى على مذهب
الامام الشافعي من ان لهم شوكة دون تاويل حكم البغاة في عدم
الضمان على التفصيل السابق نعم لم يكن قتل السيد عثمان
في قتال وانه لم يقاتل بل نهى عن القتال فانه قال لحاجبه ابو
هريرة بالقتال عزمت عليك يا ابا هريرة الا رميت بسيفك
فانما تراد نفسي وسا في المسلمين بنفسي رواه ابو سعيد المقبري
عن ابي هريرة كما ذكره صاحب الاستيعاب هذا كما ذكرنا ذلك واعلم
انه قد اتفق اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم
على ان معاوية ايام خلافة علي رضي الله عنهما من الملوك لا
من الخلفا واختلف مشايخنا في امامته اى امامة معاوية
بعد وفاة علي رضي الله عنهما فقيل صار اماما لانعقاد البيعة
له وقيل لا اى لم يصر اماما لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة
بعدي ثلاثون ثم تصير ملكا عضوضا كذا اورده المصنف
والعضوض فسره الازهري في تهذيب اللغة بانه الذي فيه عسف
وظلم كانه يعض على الرعايا والحديث في السنن رواه ابو داود
والترمذي والنسائي لكن بغير هذا اللفظ واقرب الالفاظ
اليه رواية الترمذي من حديث سفينة قال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تكون
ملكا وقد انقضت الثلاثون بوفاة الامام علي رضي الله عنه
وهذا تقريب فان عليا رضي الله عنه توفي في شهر رمضان سنة
اربعين من الهجرة والاكثر على انه في سابع عشره ووفاة النبي صلى الله

عليه وسلم سنة احدى عشرة في ربيع الاول والاول على انها في ثاني
عشره فبينهما دون الثلاثين بنحو نصف سنة وتمت ثلاثين
بمدة خلافة الحسن ابن علي رضي الله عنهما وينبغي ان يحمل قول
من قال بامامته اى معاوية عند وفاة علي على ما بعده
اى بعد زمن وفاة علي رضي الله عنه بقليل هو نحو نصف سنة
كما ذكرنا وذلك عند تسليم الحسن الامر له اى لمعاوية وقصة
تسليمه له في صحيح البخاري عن الحسن البصري قال استقبل والله
الحسن بن علي معاوية بكتايب امثال الجبال فقال عمرو بن العاص
لمعاوية اني لا ارى كتايب لا تولي حتى تقتل اقرانها فقال له
معاوية وكان والله خير الرجلين اى عمرو ان قتل هولا هولا
وهولا من لي بامور المسلمين من لي بنسايهم من لي بضيعتهم
فبعث اليه رجلين من قريش من بني عبد شمس عبد الرحمن بن
سمرة وعبد الرحمن بن عامر فقال اذهبا الى هذا الرجل فاعرضا
عليه وقولا له واطلبا اليه فدخلا عليه وتكلما وقالا له وتكلما وقالا
له وطلبا اليه فقال لهم الحسن بن علي انا بنو عبد المطلب قد اصبنا
من هذا المال وان هذه الامة قد عاثت في دمايها قالا فانه يعرض
عليك كذا وكذا ويطلب اليك ويسالك قال من لي بهذا قالا
نحن لك به فما سالهما شيا الا قالا نحن لك به فصالحه فقال الحسن
اى البصري وقد سمعت ابا بكرة يقول رايت رسول الله صلى
الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي الى جنبه وهو يقبل على
الناس مرة وعليه اخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله

ان يصلح به بين فيتين عظيمتين من المسلمين وجه قول المانعين
لامامة معاوية بعد تسليمه اى بعد تسليم الحسن الامر له ان تسليمه
اى الحسن ما كان الا لضرورة عدم تسليمه مع لمحسن وقصد
القتال والسفك ان لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك اى لم يكن
رايه القتال والسفك فترك الامر له صونا لدما المسلمين هذا
تمام الكلام فى ولاية معاوية رضى الله عنه وقد اختلف
فى اكفار يزيد بن معاوية فقيل نعم لما وقع منه من الاجترا
على الذرية الطاهرة كالامر بقتل الحسين وما جرى مما ينبو عن
سماعه الطبع ويصم لذكره السمع وقيل لا اذ لم يثبت لنا عنه
تلك الاسباب الموجبة للكفر وحقيقة الامر اى الطريقة
الثابتة القويمة فى شانه التوقف فيه ورجع امره الى الله سبحانه
لانه عالم الخفيات والمطلع على مكنونات السرائر وهواجس الضماير
فلا يتعرض لتكفيره اصلا وهذا هو الاسلم والله سبحانه اعلم
الاصل التاسع شرط الامام بعد الاسلام امور
خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاءة وقد اخل المصنف
باشتراط التكليف والحرية وكانه تركه لظهور انه لا يصح امامة
الصبى والمعتوه لقصور كل منهما عن تدبير نفسه فكيف تدبير
الامور العامة ولا امامة العبد لانه مستغرق الاوقات بحقوق
السيد محتقر فى اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل امره واشتراط
الذكورة لبيان امامة المراة لا تصح اذ النسا ناقصات عقل
ودين كما ثبت به الحديث الصحيح ممنوعات من الخروج الى مشاهد

الحكم

الحكم ومعارك الحروب واما الورع فقد تبع المصنف فى التعبير به
حجة الاسلام ومراد حجة الاسلام به هنا العدالة وبها عبر الاكثر
وهى المرتبة الاولى من مراتب الورع لان حجة الاسلام جعل
فى الاحيا الورع اربع مراتب الاولى منها ترك ما يوجب اقتحامه
وصف الفسق واما المراتب الثلاث الاخرى فليس شى منها مرادا
هنا فلا ضرورة بنا الى سردها ومحلها من كتاب الاحيا معروف
والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق لانه ربما اتبع هواه
فى حكمه وصرفه اموال بيت المال بحسب اغراضه فتضيع الحقوق
واما العلم فالمصنف تابع لحجة الاسلام ايضا فى التعبير به لكن
كلامه فيما بعد يدل على الاكتفا هنا بعلم المقلد فى الفروع واصول
الفقه وليس ذلك مراد حجة الاسلام انما مراده علم المجتهد كما يدل
عليه كلامه فى الفقهيات وفى كتاب الاقتصاد وسياتى توجيهه
واما الكفاءة فالاحتراز بها عن العجز والظاهر انها اعم من الشجاعة
اذ المراد بها القدرة على القيام بامور الامامة فلذلك ينتظم اى
يتناول لكونه ذا راى بان يكون له بصارة بتدبير الحرب والسلم
وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وذا شجاعة اى قوة قلب كى
لا يجبن عن الاقتصاص من الجناة واقامة الحدود على الزناة والسراق
ونحوهم ولا عن الحروب الواجبة وجوب عين او وجوب كفاية
وتجهيز الجيوش لقتال العدو وهذا الشرط يعنى الشجاعة مما شرطه
الجمهور ونسب قريش هو الشرط الخامس اى يشترط كونه من اولاد
النضر بن كنانة لان النضر جامع انساب قريش اليه تنتهى خلافا للكثير من المعتزلة

في قولهم بعد ما اشتراطه لنا قوله صلى الله عليه وسلم الايمة من قريش رواه
النسائي وقدمنا تخريجه وقوله صلى الله عليه وسلم الناس تبع لقريش
اخرجه الشيخان وفي البخاري من حديث معاوية ان هذا الامر
في قريش وتمسك المانعون لاشتراطه بقوله صلى الله عليه وسلم
فيما رواه البخاري اسمعوا واطيعوا وان عبدا حبشيا كان راسه زبيبة
واجيب بحمله على من ينصبه الامام اميرا على سرية او غيرها دفعا
للتعارض بين الادلة ولان الامام لا يكون عبدا بالاجماع ولم يذكر
المصنف ولا حجة الاسلام في عقايده اشتراط كونه سميعا بصيرا
ناطقا ولا بد لها **ولا يشترط كونه** اي الامام **هاشميا** اي من ولد
هاشم بن عبد مناف جد النبي صلى الله عليه وسلم لانه محمد بن عبد الله
ابن عبد المطلب بن هاشم **ولا** كونه **معصوما خلافا للروافض**
في اشتراطهما ولا متمسك لهم فيها وزاد كثير من العلما **الاجتهاد**
في الاصول اي اصول الدين واصول الفقه **وفي الفروع** وهو
مراد حجة الاسلام بالعلم كما قدمناه ليتمكن بذلك من اقامة
الحجج وحل الشبه في العقايد الدينية ويستقل بالفتوى في
النوازل واحكام الوقايع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد
الامامة حفظ العقايد وفصل الحكومات ورفع الخصومات
وقيل لا يشترط الاجتهاد **ولا الشجاعة لندرة اجتماع هذه** الامور
في واحد ويكون الندرة معصومة **ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة**
اي الامور التي تقتضي كون الامام شجاعا من الاقتصاص واقامة
الحدود وقود الجيوش الى العدو **و** يفوض **الحكم الى غيره او** انه يحكم

هو **بالاستفتا للعلما وعند الحنفية ليست العدالة شرطا للصحة**
اي لصحة الولاية **فيصح تقليد الفاسق** الامامة عندهم **مع الكراهة**
واذا قلد انسان الامامة حال كونه **عدلا ثم جار** في الحكم
وفسق بذلك او بغيره **لا ينعزل** ولكن **لا يستحق العزل ان لم يستلزم**
عزله **فتنة ويجب ان يدعى له** بالاصلاح ونحوه **ولا يجب الخروج**
عليه كذا نقل الحنفية عن ابي حنيفة وكلمتهم قاطبة متفقة
في توجيهه على ان وجهه هو **ان الصحابة** رضي الله عنهم **صلوا**
خلف بني امية وقبلوا الولاية عنهم فقد صلى غير واحد من
الصحابة خلف مروان بن الحكم وروى البخاري في تاريخه عن
عبد الكريم البكا قال ادركت عشرة من اصحاب النبي صلى الله عليه
وسلم كلهم يصلي خلف ايمة الجور **و**في هذا التوجيه نظر ظاهر
اذ لا يخفى ان اولئك البعض من بني امية **كانوا ملوكا** تغلبوا على
الامر **والمتغلب تصح منه هذه الامور** اي ولاية القضا والامارة
والحكم بالاستفتا ونحوها **للضرورة وليس من شرط صحة الصلاة**
خلف امام عدالته فقد روى ابو داود من حديث ابي هريرة
يرفعه الجهاد واجب عليكم مع كل امير برا كان او فاجرا والصلاة
واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان او فاجرا وان عمل الكباير
وصار الحال عند التغلب **كما لو لم يوجد قرشي عدل او وجد** قرشي
عدل **ولم يقدر** اي لم توجد قدرة **على توليته لغلبة الجورة**
على الامر اذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي
ومن ليس بعدل للضرورة والا لتعطل امر الامامة في فصل الخصومات

ونكاح من لا ولي لها وجهاد الكفار وغير ذلك واذا وجدت الشروط
في جماعة بحيث يصلح كل منهم للامامة فالاولى بالولاية افضلهم
فان ولي المفضول مع وجوده اي الافضل صحت امامته لان عمر
رضي الله عنه لما حضرته الوفاة جعل الامر شورى في الستة
عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن
عوف اي يولي الامامة ايهم كان ولم يكونوا استووا في الفضل للاتفاق
على ان عليا وعثمان افضل من الاربعة الاخرين واختلف اهل
السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم وروى التوقف عن
الامام مالك حكى ابو عبد الله المازري عن المدونة ان مالكا
رحمه الله سئل اي الناس افضل بعد نبيهم فقال ابو بكر ثم قال
او في ذلك شك قيل له فعلي وعثمان قال ما ادركت احدا ممن
اقتدي به يفضل احدهما على صاحبه وحكى القاضي عياض
قولا ان مالكا رجع عن الوقف الى تفضيل عثمان قال القرطبي
وهو الاصح ان شاء الله تعالى وقد مال الى التوقف بينهما امام
الحرمين فقال الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر وتتعارض
الظنون في عثمان وعلي انتهى وهو ميل منه الى ان الحكم في
التفضيل ظني واليه ذهب القاضي ابو بكر لكنه خلاف ما مال
اليه الاشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق او في ذلك
شك وجزم اخرون من اهل الكوفة ومنهم سفيان الثوري بتفضيل
علي على عثمان والاكثر على تفضيل عثمان كما حكاه عنهم الخطابي
وغيره واليه ذهب الشافعي واحمد وهو مشهور عن مالك فعلم من

جعل

جعل الامر على التخيير بين ولاية مفضول وفاضل ومن القول
بالتوقف والقول بتفضيل على ان الافضلية مطلقا ليست
الا شرط الكمال في من يتولى الامامة لا شرطا لصحة ولايتها والتعبير
بشرط الكمال انما هو متعارف للحنفية لا للاشعرية ولا يولي الامامة
اكثر من واحد لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بويع لخليفتين
فاقتلوا الاخر منهما رواه مسلم من حديث ابي سعيد الخدري والامر
بقتله محمول كما صرح به العلماء على ما اذا لم يندفع الا بالقتل فانه
اذا اصر على الخلاف كان باغيا فاذا لم يندفع الا بالقتل قتل
والمعنى في امتناع تعدد الامام انه لمناف لمقصود الامامة
في اتحاد كلمة اهل الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد يقتضي
لزوم امتثال احكام متضادة قال الحجة حجة الاسلام الغزالي
فان ولي عدد موصوفين وعبارة الحجة واذا اجتمع عدة من
الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة
من الاكثر وعبارته من اكثر الخلق والمخالف للاكثر باغ
يجب رده الى الانقياد الى الحق انتهى وكلام غيره من اهل
السنة مقتضاه اعتبار السبق فقط فاذا بايع الاول
ذو اهلية اولا ثم بايع الاكثر غيره فالثاني يجب رده والامام
هو الاول ويمكن تاويل كلام الحجة على ما يوافق كلام غيره من
اهل السنة بان يراد باجتماع العدة اجتماعهم في الوجود لا في عقد
الولاية لكل منهم ويكون قوله فالامام من انعقدت له البيعة من
اكثر الخلق جريا على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وبالله

التوفيق وتثبت عقلا الامامة باحد امرين اما باستخلاف الخليفة
اياه كما فعل ابو بكر الصديق رضي الله عنه حيث استخلفه عمر
رضي الله عنه واجماع الصحابة على خلافته بذلك واجماع على صحة
الاستخلاف واما بيعة من تعتبر بيعته من اهل الحل والعقد
ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة جماعة من
العلما او جماعة من اهل الراي والتدبير وعند الشيخ ابي الحسن
الاشعري رحمه الله يكفي الواحد من العلما المشهورين من اولي الراي
فاذا بايع انعقدت فقد قال عمر لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك
فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رضي الله عنه
ولم يتوقف ابو بكر الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر
عليه وبايع عبد الرحمن بن عوف وعثمان فتبعه بقية اهل الشورى
وغيرهم وانما يكتفى بالواحد الموصوف بما مر بشرط كونه اي عقد
البيعة منه بمشهد شهود اي بحضورهم لدفع الانكار اي انكار
الانعقاد ان وقع بان ينكر العاقد وقوعه او بان ينكر انسان
اخر انعقاده ويدعي انه عقد لغيره سرا عقدا متقدما على هذا
العقد وهذا الثاني خاصة صور صاحبا المقاصد والمواقف
الانكار وشرط المعتزلة خمسة كل منهم اهل للامامة اخذا من
جعل عمر امر شورى بين ستة تتابع الخمسة منهم السادس وذكر
بعض الحنفية اشتراط مبايعة جماعة دون عدد مخصوص فلم يكتف
بالواحد الاصل العاشر لو تعذر وجود العلم والعدالة
في من تصدى للامامة بان يغلب عليها جاهل بالاحكام او فاسق

وكان في صرفه عنها اثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد
امامته لما قدمنا في الاصل التاسع كيلا يكون صرفنا اياه
واثارة الفتنة التي لا تطاق كمن يبني قصرا ويهدم مصرا واذ قضينا
بنفوذ قضايا اهل البغي اي اقضيتهم وقضاتهم في بلادهم التي
غلبوا عليها لمسيس الحاجة اي حاجتهم الى تنفيذها فكيف
لا نقضي بصحة الامامة مع فقد الشروط عند لزوم الضرر العام
بتقدير عدمها اي الامامة بان لا نحكم بالانعقاد فيبقى الناس
فوضى لا امام لهم ويكون اقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية
القضا واذا تغلب اخر فاقد للشروط على ذلك المتغلب
اولا وقعد مكانه فهو انعزل الاول وصار الثاني اماما
وتجب طاعة الامام عادلا كان او جائرا اذا لم يخالف الشرع
لحديث مسلم من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية
وحديث الصحيحين من كره من اميره شيا فليصبر فانه من
خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية وحديث مسلم
من ولي عليه وال فراه ياتي شيا من معصية الله فليكره ما ياتيه
من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة واما اذا خالف الشرع
فلا طاعة لمخلوق في معصية الله عز وجل كما ورد به الحديث
في الصحيحين بلفظ لا طاعة في معصية انما الطاعة في
المعروف وفي البخاري والسنن الاربعة بلفظ السمع والطاعة
على المرء المسلم فيما احب وكره ما لم يؤمر بمعصية فاذا امر بمعصية
فلا سمع ولا طاعة هذا تمام الاركان الاربعة الحاوية للاصول

الاربعين والله سبحانه وولي التوفيق **الخاتمة** في بحث
الايمان والنظر فيه في مواضع ثلاثة **في مفهومه وفي متعلقه و**
في حكمه اما النظر الاول ففي مفهوم الايمان لغة وشرعا اما مفهومه
لغة فهو التصديق مطلقا كما سيذكره المصنف فيما بعد وهمزة امن
للتعدية او الصيرورة فعلى الاول كان المصدق جعل الغير امنا
من تكذيبه وعلى الثاني كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا
وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يعدى بالباء كما في قوله
تعالى امن الرسول بما انزل اليه من ربه وباعتبار تضمنه معنى الاذعان
والقبول يعدى باللام ومنه فامن له لوط والحكم الواحد يصح
تعليقه بمتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله
اي بانه واحد متصف بكل كمال منزه عن كل وصف لا كمال فيه
وامنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما اخبر به
وامنت بالملايكة اي بانهم عباد الله المكرمون المعصومون
وامنت بكتب الله اي بانها منزلة من عنده وكل ما تضمنته حق
وصدق واما مفهومه شرعا ففيه اقوال حكى المصنف منها
اربعة فالاول انه تصديق خاص بينه بقوله **فقيل** الايمان
هو التصديق بالقلب فقط اي قبول القلب واذعانه لما علم
بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث يعلمه العامة
من غير افتقار الى نظر واستدلال كالوحدانية والنبوة والبعث
والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها ويكفي الاجمال
فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بالملايكة والكتب والرسل ويشترط

التفصيل

التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكايل وموسى وعيسى
والتوراة والانجيل حتى ان من لم يصدق بواحد معين منها كافر
والقول بان مسمى الايمان هذا التصديق فقط **هو المختار**
عند جمهور الاشاعرة وبه قال الماتريدي وقوله **او هو الطاعة**
هو حكاية للقول الثاني وهو ان مسمى الايمان تصديق القلب
والاقرار باللسان وعمل ساير الجوارح فماهيته على هذا
مركبة من امور ثلاثة اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل
بالاركان فمن اخل بشي منها فهو كافر **وهذا هو قول الخوارج**
ولذا كفروا بالذنوب فقالوا ان مرتكبها مطلقا كافر
لانتفاء جزء الماهية والذنوب عندهم كباير كلها وتعليلهم
بانتفاء جزء الماهية مبني على انه لا واسطة بين الايمان والكفر
اما على ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات الواسطة فلا يلزم عندهم
من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا الخوارج في اعتبار
الاعمال فانهم يخالفونهم من وجهين احدهما ان المعتزلة يقسمون
الذنوب الى كباير وصغاير وارتكاب الكبيرة عندهم فسق والفاسق سق
عندهم ليس بمومن ولا كافر بل منزلة بين منزلتين والثاني
ان الطاعات عند الخوارج جزء فرضا كانت او نفلا وعند
المعتزلة الطاعات شرط لصحة الايمان كما سياتي بعد ثم اختلفوا
فقال العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضا كانت
او نفلا والجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الشرط هو الطاعات
المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقوله **او باللسان**

عطف على قوله بالقلب وهو حكاية للقول الثالث وهو ان الايمان
التصديق باللسان فقط اى الاقرار بما جاء به الرسول صلى الله
عليه وسلم بان ياتى بكلمتى الشهادة وهذا هو قول الكرامية قالوا
فان طابق تصديق اللسان تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا
اى وان لم يطابقه فهو مؤمن مخلد فى النار فليس للكرامية
كبير خلاف فى المعنى وقوله او بالقلب واللسان حكاية للقول
الرابع وهو ان الايمان تصديق بالقلب واللسان معا ويعبر عنه
بانه تصديق بالجنان واقرار باللسان وهو منقول عن ابى حنيفة
رحمه الله ومشهور عن اصحابه وعن بعض المحققين من الاشاعرة
قالوا لما كان الايمان لغة هو التصديق والتصديق كما يكون
بالقلب بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بان
يقر بالوحدانية وحقية الرسالة واذا كان مفهوم الايمان
مركبا من التصديقين فيكون كل منهما اى من التصديق القلبى
والتصديق اللسانى ركنا فى الباب اى فى مفهوم الايمان
فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز عن النطق باللسان
فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط فى حقه فالتصديق
ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله وذلك فى حق العاجز
عن النطق والمكره وكذا اى وكما هو منقول عن ابى حنيفة ومشهور
عمن ذكر الاحتياط واقع عليه فيصدق ان يقال ان جعل الاقرار
بالشهادتين ركنا من الايمان هو الاحتياط بالنسبة الى جعله شرطا
خارجا عن حقيقة الايمان والنصوص دالة عليه اى على كونه ركنا

وذكروا اى ذكر هؤلاء القائلون بكون الاقرار ركنا من النصوص
ما تمسكت به الكرامية لقولهم السابق ذكره من نحو قوله عليه
الصلاة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله فمن قال لا اله الا الله فقد عصم منى نفسه وما له الا بحقه وحسابه
على الله اخرجه الشيخان وفى رواية لهما حتى يشهدوا ان لا اله
الا الله ويؤمنوا بى وبما جئت به فاذا فعلوا ذلك عصموا
الحديث وفى رواية لابى داود والترمذى امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم واموالهم
الا بحقها وحسابهم على الله الا ان ابا داود قال منعوا بدل
عصموا ومن نحو قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا
من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الاية جعل المتكلم كافرا مع ان
قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفى عنه للاكراه واذا كان
كافرا باعتبار اللسان حيث نطق بالكفر يكون مؤمنا باعتبار
اى اللسان ايضا لاتحاد مورد الايمان والكفر اى محل ورودهما
اذ لا قائل بتغاير موردهما وصرح فى الاية السابق ذكرها باثبات
الايمان للقلب وباثبات الكفر ايضا له بقوله فى اثبات الايمان
وقلبه مطمئن بالايمان وبقوله فى اثبات الكفر له ولكن
من شرح بالكفر صدرا فان الصدر محل القلب والقلب هو المراد
منه وهو اى اثبات كل من الايمان والكفر للقلب محل اتفاق
بين الفريقين الاشاعرة والحنفية فوجب كون الايمان بهما
اى بالقلب واللسان لما مر من الدلالة على كون كل منهما موردا له

وهو الاحتياط كما سبق بيانه ويجاب من طرف جمهور الاشاعرة عن
الحديث بان معناه ان قول لا اله الا الله شرط لاجراء احكام الاسلام
حيث رتب فيه على القول الكف عن الدم والمال لا النجاة في الاخرة
الذي هو محل النزاع وعن الاية بانها دالة على انه لا اثر للسان
في النجاة في الاخرة كما يشهد له قوله تعالى ان المنافقين في الدرك
الاسفل من النار حيث وصفهم بافتح انواع الكفر مع تصديقهم
باللسان على ان محققي الحنفية من وافق الاشاعرة كما نبه عليه المصنف
بقوله الا ان قول صاحب العمدة وهو الامام ابو البركات عبد
الله بن محمد بن محمود النسفي منهم اي من الحنفية الايمان هو التصديق
فمن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما جاء به عن الله فهو مومن
فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام هو
اي قول صاحب العمدة بعينه القول المختار عند الاشاعرة تبع
فيه صاحب العمدة ابا منصور الماتريدي والمراد بالاحكام في قولهم
اجراء الاحكام هي احكام الدنيا من الصلاة خلفه والصلاة عليه
والدفن في مقابر المسلمين وغير ذلك كعصمة الدم والمال ونكاح
المسلمة ونحوها قال في شرح المقاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا
الغرض اي لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان
والاظهار للامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان
لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره واتفق
القايلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق ان
يعتقد انه متى طولب به اتى به فان طولب به فلم يقر فهو اي كفه

عن

عن الاقرار كفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به
اي فسروا ترك العناد بان يعتقد انه متى طولب بالاقرار اتى به هذا
كلام تفصيلي في ضم الاقرار الى التصديق ركنا او شرطا واما ضم غيره
مما هو شرط جزما فقد نبه عليه بقوله وبالجملة فقد ضم الى
التصديق بالقلب على القول بان مسمى الايمان او الى التصديق
بهما اي بالقلب واللسان في تحقق الايمان واثباته امور
رفع بقوله ضم نايبا عن الفاعل الاخلال بها اي بتلك الامور
اخلال بالايمان اتفاقا كترك السجود للصنم وكقتل نبي
كذا في نسخ المتن وهو سهو واللايق حذف الكاف بان يقال
وقتل نبي عطفا على السجود اي وكترك قتل نبي او الاستخفاف
به او الاستخفاف بالمصحف والكعبة ولو عطف الجميع بالواو
واما اعادة البا في الكعبة ليكون المعنى وترك الاستخفاف بالمصحف
وترك الاستخفاف بالكعبة فيشعر بالاستقلال ترك الاستخفاف
وكل منها بالحكم لكان اولى وكذا اي وكالمذكور من ان ارتكاب احد
الامور مخل بالايمان ومرتكبه كافر مخالفة ما اجمع عليه من امور
الدين بعد العلم بانه مجمع عليه وانكاره اي انكار ما اجمع عليه بعد
العلم به اي بانه مجمع عليه فقوله بعد العلم به متعلق بكل من
المخالفة والانكار وقيد الامام النووي انكار المجمع عليه بما
اذا كان فيه نص ويشترك في معرفته الخاص والعام لا كانكار
ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع
عليه وهو نص وهو ما رواه البخاري عن ابن مسعود لكنه مما يخفى

على القوام قال الامام ابو القاسم الاسفراينى بعد ذكرها اى
ذكر الاخلالات السابق ذكرها اذا وجد ذلك الاخلال ولنا علم
ان التصديق الذى هو الايمان مفقود من قلبه الى ان قال
يعنى الامام ابا القاسم المشار اليه لاستحالة ان يقضى السمع
بكفر من معه الايمان لانه جمع الضدين ولا يخفى على منا مثل
ان بعض هذه الامور التى تعدها كفر قد تثبت اى توجد وتتحقق
وصاحبها مصدق بالقلب وانما يصدر عنه لغلبة الهوى
فتعريف الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف
مع انتفا الايمان والمقطوع به فى تحقيق معنى الايمان امور الاول
ان الايمان وضع اى موضوع الذى من عقايد واعمال امر الله
سبحانه عباده اى امرهم بالتلبس به اعتقادا او عملا ورتب
على فعله اى التلبس به لازما لا يتخلف عنه وذلك اللازم
هو ما شا سبحانه من خير بلا انقضا وهو سعادة الابد ورتب
سبحانه على تركه اى ترك التلبس بذلك الموضوع ضده وهو ما شا
من شر بلا انقضا وهذا الضد هو شقاوة الابد لازم الكفر
شرعا والامر الثانى ان التصديق بما اخبر به النبى صلى الله عليه وسلم
من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره مما اخبر به كالحشر والجزا
والجنة والنار اذا كان ذلك التصديق على سبيل القطع
فهو بعض من مفهومه اى من مفهوم الايمان بقوله من مفهومه جزا له
فى عبارة والامر الثالث انه قد اعتبر فى ترتب لازم الفعل اى
التلبس بذلك الموضوع الذى امر به العباد يعنى الايمان وجود امور عدمها

ای

اى عدم تلك الامور مترتب ضده وترتب بصيغة اسم المفعول
انه يترتب الضد الذى هو شر بلا انقضا على عدم تلك الامور
وتلك الامور التى اعتبر وجودها الترتب تلك اللازم ويترتب
على عدمها ضده كتعظيم الله تعالى وتعظيم انبيايه وكتبه وبيته
المحرم وترك عطف على تعظيم اى وكترك السجود للصنم ونحوه
اى نحو السجود للصنم من الافعال المكفرة والانقياد عطف ايضا
على تعظيم اى وكالانقياد وهو الاستسلام الى قبول اوامره
ونواهيه سبحانه وتعالى الذى هو اى ذلك الاستسلام
معنى الاسلام وقد اتفق اهل الحق وهم فريقا الاشاعرة والحنفية
على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه لا ايمان يعتبر بلا اسلام
وعكسه اى لا اسلام يعتبر بدون ايمان فلا ينفك احدهما عن الاخر
فيمكن اعتبار هذه الامور اى التصديق والاقرار وعدم الاخلال
بما ذكر اجزا المفهوم الايمان فيكون انتفا ذلك اللازم
الذى هو ما شا تعالى من خير بلا انقضا عند انتفايها لانتفا
الايمان بانتفا جزيه وان وجد جزوه الذى هو التصديق
وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوى الذى هو مجرد
التصديق الى مجموع اى امور اعتبرت جملتها ووضع بازايها
لفظ الايمان هو اى التصديق جزء منها اى من تلك الامور
التى عبر عنها بقوله مجموع ولا باس به اى بالقول بان الايمان
نقل الى مجموع الامور المذكورة وان كان المختار خلافه كما سياتى
فانا قاطعون بانه لم يبق على حالة الاول اذ قد اعتبر الايمان

ای من جهة الشرع و بالاصطلاح المفهوم منه تصدیقا خاصا
بعد کونه لغة لمطلق التصدیق کما سیاتی و هو ای التصدیق الخاص
ما یکون تصدیقا بامور خاصة کالوحدانیة و البعث والجزا
والرسل و الملائکة و الکتب وغیرها من ضروریات الدین بالنسبة
الی الایمان و اعتبر فیه شرعا ایضا ان یکون بالغا الی حد العلم
ان منعنا ایمان المقلد ان منعنا صحته و الا ای و ان لم یمنع
صحة ایمان المقلد فالجزم ای فالمعتبر حینئذ فی الایمان الجزم
الذی لا یجوز معه ثبوت النقیض سواء کان لموجب من حس
او عقل او عادة و هو العلم او لا لموجب کاعتقاد المقلد و ای
الایمان فی اللغة اعم من ذلک لان التصدیق القلبی مطلقا نحو
فامن له لوط ای صدق و ما انت بمؤمن لنا ای بمصدق وقوله
و یمکن اعتبارها مقابل لقوله لما سبق فیمکن اعتبار هذه معطوفا
عطف جملة علی جملة و یمکن اعتبار الامور المضمومة الی التصدیق
المعتبرة معه اجزاء للایمان علی هذا القول شروطا لاعتباره
ای الایمان شرعا و هو القول المقابل له فینتفی ایضا لانتفائها
الایمان مع وجود التصدیق بمحلیه القلب و اللسان اذ الشرط
یلزم من عدمه عدم المشروط و لا یمکن اعتبارها شرطا شروطا
لثبوت اللازم الشرعی فقط ای دون ملزومه و هو الایمان
فینتفی ای فیتفرع علی اعتبارها شروطا للازم دون الملزوم
انتفاء ذلک اللازم عند انتفائها مع قیام الایمان الملزوم
لان الفرض او عند انتفائها ای انتفاء تلک الامور ثبت ضد لازم

الایمان

الایمان و هو لازم الکفر علی ما ذکرناه فیما سبق فیثبت ملزومه
و هو الکفر اما الملزومات اذ التضاد او لم یمکن بینهما واسطة
یلزم من ثبوت کل منهما ثبوت لازمه و من انتفاء کل منهما ثبوت ضده
المستلزم لثبوت لازم ذلک الضد و اعلم ان الاستدلال
الذی به یکتسب التصدیق القلبی لیس شرطا لصحة الایمان
علی المذهب المختار الذی علیه الفقهاء و کثیر من العلماء حتی
صححوا ایمان المقلد و منعه کثیر و هم المعتزلة کما فی العمدة والبداية
و غیرهما و نقل المنع عن الشیخ ابی الحسن الاشعری فقال الاستاذ
ابو القاسم القشیری انه افتراء علیه و قد اشار المصنف الی تحریر
محل النزاع بقوله و قال ان یری مقلد فی الایمان بالله تعالی
اذ کلام العوام فی الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث
ای بحدوثها علیه ای علی وجوده تعالی و علی صفاته من العلم
والارادة والقدرة وغیرها و التقلید مثلا هو ان یسمع الناس
یقولون ان للخلق ربا خلقهم و خلق کل شیء و یستحق العبادة
علیهم وحده لا شریک له فیجزم بذلک الجزم بصحة ادراک
هو لا تحسینا الظن بهم و تکبیرا بالموحده ای تعظیما لشانهم
عن الخطا لکثرتهم و توافقهم علی ذلک مع رصانة عقولهم
فاذا حصل عن ذلک جزم لا یجوز معه کون الواقع النقیض
ای نقیض ما اخبروا به فقد قام المکلف الذی حصل له ذلک الجزم
بالواجب من الایمان من بیانه ای الذی هو الایمان اذ لم یبق
بعد حصول الجزم المذکور هو الاستدلال و مقصود الاستدلال

هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل المكلف ما هو المقصود منه اى
من الاستدلال فقد تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل
ان لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال اى بتركه لان وجوبه
اى الاستدلال انما كان ليحصل ذلك الجزم فاذا حصل سقط
هو اى وجوب الاستدلال الذى هو وسيلة اذ لا معنى لاستحصال
المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها غير ان بعضهم ذكر الاجماع
على عصيانه بترك الاستدلال فان صح ما نقله هذا البعض من
الاجماع فبسبب اى فعصيانه بسبب ان التقليد عرضه اى
معرض لعروض التردد للمقلد بعد جزمه وذلك لعروض اى
بسبب عروض شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل للجزم
فان فيه اى فى الاستدلال حفظه اى حفظ الجزم عن عروض
التردد بعده وقوله ولان عطف على التعليل السابق بقوله
اذ لم يبق وهو تعليل ثان لقيام المقلد بالواجب من الايمان
وهو ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يقبلون ايمان عوام
الامصار التى فتحوها من العجم بيان لقوله عوام حال كون ايمانهم
صادرا تحت السيف ولا فى حين استدلال او لموافقة بعضهم
بعضا بان يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره ويجوز حملهم ايامهم
اى حمل الصحابة عوام الامصار او حمل البعض السابق بالايمان
البعض الموافق له على الاستدلال بعيد فى بعض الاحوال التى اذا
نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها ثم بعد هذا
الخلاف فى ماهية الايمان اختلفوا فى التصديق القايم بالقلب

الذى

الذى هو جزء مفهوم الايمان على قول او تمامه اى تمام مفهومه ع
قول اخر كما سبق هو اى التصديق من باب العلوم والمعارف او
هو من باب الكلام النفسى فقيل بالاول وهو انه من باب العلوم
والمعارف ورد بالقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم
بحقية رسالته عليه الصلاة والسلام وحقية ما جاء به كما اخبر
عنهم تعالى بقوله الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فى آى
كثيرة كقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به وقوله تعالى
قل يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون
يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم
تعلمون وقوله وبان عطف على قوله بالقطع اى ورد ايضا بان
الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية
والعلم مما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى
النبوة فاظهر المعجزة بان شاهد كلا من الدعوى وظهور المعجزة
فلزم نفسه عند ذلك اى عند وقوع مشاهدته العلم بصدقه
ونفسه مفعول مقدم للزم والفاعل العلم وذهب امام الحرمين
وغيره الى انه من قبيل الكلام النفسى وعبارته فى الارشاد
ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الا مع العلم
فانا اوضحنا ان كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد انتهى
قال صاحب العقيدة اختلف جواب الشيخ ابى الحسن الاشعرى فى معنى
التصديق الذى تمام حقيقة الايمان عنده فقال مرة هو المعرفة

بوجوده تعالى والهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول النفس
غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وهذا الثاني قد ارتضاه
القاضي ابو بكر الباقلاني فان التصديق والتكذيب والصدق
والكذب بالاقوال اجدر منه بالعلوم والمعارف ثم يعبر
عن تصديق القلب باللسان انتهى وظاهر عبارة الشيخ ابي
الحسن المنقول عنه انفا انه اي التصديق كلام للنفس مشروط
بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه لان الاستسلام الباطن انما
يحصل بعد حصول المعرفة اعني ادراك مطابقة دعوى النبي
للواقع اي تجليها للقلب وانكشافها ويحتمل انه اي الايمان
هو المجموع المركب من المعرفة ومن ذلك الكلام النفسي فيكون
كل منهما ركنا من الايمان فلا بد في تحقق الايمان على كلا الاحتمالين
في عبارة الشيخ ابي الحسن من المعرفة اعني ادراك مطابقة دعوى
النبي للواقع من امر اخر هو الاستسلام الباطن والانقياد
لقبول الاوامر والنواهي المستلزم ذلك الاستسلام والانقياد
للاجلال اي لاجلال الاله تعالى وعدم الاستخفاف باوامره
ونواهيه وهذا الاستسلام الباطن وبه عبر الحجة في كلامه
على الايمان والاسلام هو المراد بكلام النفس وانما قلنا انه
لا بد مع المعرفة من الامر الاخر وهو الاستسلام الباطن لما
ذكرنا فيما مر من ثبوت مجرد تلك المعرفة اي الاتصاف بها مع
قيام الكفر بمن اتصف بها كما مر بيانه ومن ثبوت مجرد المعرفة
بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه كما مر تمثيله بمن وقعت

مشاهدة

مشاهدته على من ادعى النبوة واظهر المعجزة ومع هذا اي مع كونه
يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه يتعلق ظاهر التكليف
به نحو قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله والمراد اكتسبه بفعل
اسبابه من القصد الى النظر في اثار القدرة الدالة على الوجود
والوحدانية وتوجيه الحواس اليها وترتيب المقدمات الماخوذة
من ذلك على الوجه المودي الى المقصود حتى لو وقع العلم للانسان
دفعيا من غير ترتيب مقدمات احتاج من وقع له ذلك الى تحصيله
اي ذلك العلم مرة اخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم كالمولى
سعد الدين في شرح المقاصد فانه قال ان حصول هذا التصديق
قد يكون بالكسب اي بمباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن
وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه
كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب ان
يكون من القسم الاول ثم قال لا يفهم من نسبة الصدق الى
المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني
كون المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتاثير من القلب
ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار
ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما
يعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة
المامور به انتهى وظاهره كما قال المولف عدم الاكتفا بحصوله
دون كسب وفيه كما قال المولف نظر لان حصول الاستسلام والانقياد
بعد حصول العلم الدفعي حصول للمقصود مغن عن استحصاله بتعاطي

الوسيلة الموصلة اليه فلا وجه لعدم الاكتفا بالعلم الدفعي بل
الوجه انه اذا حصل كذلك اى دفعيا كفى ضم ذلك الامر الاخر
من الانقياد الباطن اليه وذلك التكليف الكاين لتعاطى
اسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فاذا حصل له
اى العلم سقط ما وجبه لاجله اى لاجل حصوله لانه لامعنى
لتعاطى وسيلة لاجل مقصود وهو حاصل بدونها ثم
هذا الكلام في مفهوم الاسلام جعل بعض اهل العلم الاستسلام
والانقياد بالباطن الذى هو معنى الاسلام لغة داخلا في معنى
التصديق وعليه فمفهوم الاسلام جزء من مفهوم الايمان واطلق
بعضهم اى بعض اهل العلم اسم المرادف على الايمان والاسلام
وكانه يعنى صاحب التبصرة فكانه قال الاسمان من قبيل الاسماء
المترادفة فكل مومن مسلم وكل مسلم مومن ثم فسر صاحب
التبصرة كلامه بما يدل على تلازم مفهوميهما لا اتحادهما وهو
غير ما اختاره المصنف بقوله والاظهر انهما اى الايمان
والاسلام متلازما المفهوم فلا يكون ايمان في الخارج
معتبرا شرعا بلا اسلام ولا اسلام معتبرا شرعا بلا ايمان
والاظهر ان التصديق قول للنفس ناشئ عن المعرفة تابع لها
كذا في بعض النسخ بلفظ عن وفي بعضها عن المعرفة وهو الملايم
لتعليله بعد بقوله لان المفهوم منه اى من التصديق لغة
هو نسبة الصدق باللسان او القلب الى القايل وهو فعل
لساني او نفساني والمعرفة ليست فعلا انما هى من قبيل الكيف

المقابل لمقوله الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذى
هو الاستسلام ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع
ثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان وثبوت اعتبارهما شرعا في
الايمان اما على انهما جزان لمفهومه شرعا او على انهما شرطان
لاعتباره لاجرا احكامه شرعا اى فلا يعتبر شرعا بدونهما
وهذا الثاني هو الاوجه اذ في الاول وهو كونهما جزان
لمفهومه يلزم النقل اى نقل الايمان من المعنى اللغوى الى
معنى اخر شرعى وهو اى النقل بلا موجب اى بلا دليل يقتضى
وقوعه منتف لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل
ولا دليل بل قد كثر في الكتاب والسنة طلبه من العرب
واجاب من اجاب اليه دون استفسار عن معناه وان
وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الايمان بدليل
قوله صلى الله عليه وسلم في جواب سوال جبريل الايمان
ان تومن بالله وملايكته وكتبه ورسله الى اخره حيث
فسر المتعلقات ولم يفسر لفظ الايمان بل اعاده بقوله
ان تومن لانه كان معروفا عندهم مفهوما لا نزاع في انه لغة
لمطلق التصديق وشرعا تصديق بامور خاصة فهو تصديق
بتلك الامور الخاصة بالمعنى اللغوى وعدم تحقق الايمان
بدونهما اى بدون المعرفة والاستسلام ليس لانه يستلزم
جزئيتهما للمفهوم اى مفهوم الايمان شرعا لجواز الشرطية
الشرعية اى جواز ان يكونا شرطين للايمان شرعا وحقيقته

التصديق بالامور الخاصة بالمعنى اللغوى وتلك الامور هى ما علم
مجى محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة كما مر واذا بالتنوين عوضا
عن الشرط المحذوف اى اذا تقرر ان كلا من الانقياد والمعرفة
خارج عن مفهوم التصديق لغة وان عدم تحقق الايمان بدونهما
لا يستلزم جزئيتهما لمفهوم الايمان ظهر ثبوت التصديق
لغة بدونهما فيثبت مع الكفر الذى هو ضد الايمان اى مع
الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق كما مر التنبيه عليه لانا
لا نجد منافيا فى العقل يمنع من ان نقول جبار عنيد لنبى
كريم ثم صدق بلسانه مطابقا هذا القول لاعتقاده
جنانه ثم يقتله لغلبة هوى اى هوى نفس ذلك القائل
بل قد وقع ذلك القتل كثيرا على ما يظهر اذ يطلع
عليه من يتتبع القصص يفيد قتل بعضهم اى الانبيا مع العلم
اى علم القايلين بنبوتهم كظهور المعجزات لهم كما وقع فى
يحيى وزكريا عليهما السلام وبعضها اى القصص يفيد قصد
قتل بعضهم مع ذلك اى الاعتراف بنبوة ذلك البعض عز الله
سبحانه سلم ذلك المقصود بالقتل كما قصده عوج هو ابن عنق
هو والجبار الذى اغراه بالسيد موسى مع اعترافهما بنبوة السيد
موسى عليه الصلاة والسلام على ما تفيده القصة المسطورة فى
قصص الانبيا وبعض التفاسير فلا يكون وجود نحو هذا الفعل
دالا على انتفا التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ ابو القاسم
الاسفراينى على ما قدمناه منه وعبر عنه هنا بالامام بل بدل مثل

الفعل

الفعل المذكور كقتل النبى ممن قام به التصديق على عدم اعتباره
اى التصديق منجيا له شرعا من عذاب الكفر المخلد والايمان
كما مر انه المقطوع به وضع الهى له اى لله سبحانه وتعالى
ان يعتبر فى تحققه لازمه الذى قدمناه ما شا من الامور
مع التصديق وقد مر انه يكفر من استخف بنبى او بالمصحف او بالكعبة
وهو مقتض لاعتبار تعظيم كل منها لان الله جعله فى رتبة على الناس من
التعظيم غير ان الحنفية اعتبروا من التعظيم المنافى للاستخفاف
بما عظمه الله تعالى ما لم يعتبره غيرهم ولاعتبار التعظيم المنافى
للاستخفاف المذكور كفر الحنفية اى حكموا بالكفر بالفاظ
كثيرة وافعال تصدر من المتهتكين الذين يجترون لهتك حرمات
دينية لدلالتها اى لدلالة تلك الالفاظ والافعال على الاستخفاف
بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا بل قد حكموا بالكفر بالمواظبة
على ترك سنة استخفافا بها بسبب انها انما فعلها النبى
زيادة او استقباحها بالجر عطفا على المواظبة اى بل قد
كفر الحنفية من استقبح سنة كمن استقبح من انسان اخر جعل
بعض العمامة تحت حلقه او استقبح منه احفاء شاربه
فان قلت قد فسر هنا الاسلام بالاستسلام والانقياد وهو
خلاف ما فسر به الشرع فقد فسره نبينا عليه الصلاة والسلام
فى جواب جبريل عن السوال عن الاسلام بانه الايمان حيث قال
ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة
وتوتى الزكاة الى اخره وهو وتصوم رمضان وتحج البيت

استطعت اليه سبيلا فانه جعل اقامة الصلاة وايتاء الزكاة وصوم
رمضان والحج من الاسلام قلت لا شك فى انه اى الاسلام مطلق
على ذلك اى على ما ذكر من الاعمال شرعا كما يطلق على ما ذكرنا من الاستسلام
والانقياد لغة وشرعا وما نسبناه له اى للاسلام من ملازمته مع
الايمان كما قدم انه الظاهر وفى التعبير بصيغة المفاعلة انقياد
والاولى ان يقال من ملازمته للايمان او الاتحاد به اى عند من
اطلق انهما مترادفان هو الملازمة والاتحاد بما اى بالمعنى الذى
ذكرنا وهو الاستسلام والانقياد واما بالمفهوم المذكور فى قوله
عليه الصلاة والسلام وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وهو الاعمال
فلا يلزم الاسلام بهذا المعنى الايمان بل ينفك عنه الايمان
اذ قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن بدون الاعمال وتفرد
عنها اما هو اى الاسلام بمعنى الاعمال الشرعية فلا ينفك عن الايمان
لاشتراط الايمان لصحة الاعمال فلا تنفك هى عنه بلا عكس
اذ لا يشترط الاعمال لصحة الايمان خلافا للمعتزلة واما الخوارج
فهى عندهم جزء المفهوم اى مفهوم الايمان على ما قدمناه
عنهم اول الخاتمة النظر الثانى متعلقه اما ان يكون فى
الكلام حذف اى النظر الثانى فى بيان متعلق الايمان فحذف
المضاف الاول مع حرف الجر واقيم المضاف اليه وهو متعلق
مقامه او يكون النظر بمعنى المنظور فيه فيكون المعنى المنظور
فيه الثانى متعلق الايمان يعنى التصديق متعلق الايمان اى ما يجب
الايمان به هو ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم عن الله عز وجل

محمد

فيجب التصديق بكل ما جاء به عن الله تعالى من اعتقادى اى امر
المقصود فيه اعتقاده ومن عملى اى امر المقصود منه العمل واعنى
بالتصديق بالثانى اعتقاد حقية العملى اى اعتقاد انه حق وصدق
كما اخبر به صلى الله عليه وسلم وتفاصيل هذين يعنى الاعتقادى
والعملى شئ كثير جدا اذ حاصل ما فى الكتب الكلامية ودواوين
السنة هو تفاصيلهما لان المقصود مما تضمنته الكتب الكلامية
الاعتقادات ومما وردت به السنة الاعتقاد او العمل فاكتفى
بالاجمال وهو ان يقر بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
اقرارا صادرا عن مطابقة جنانه واستسلامه للسانه والجنان
القلب كما فى الصحاح واما التفاصيل فما وقع منها فى الملاحظة
اى ملاحظة المكلف بعين بصيرته بان جذبه اى المكلف جاذب
الى التعقل اى تعقل ذلك الامر التفصيلى وجب اعطاؤه
اى اعطاء ذلك الامر التفصيلى حكمه المتعلق به خاصة من
وجوب الايمان فيجب الايمان به تفصيلا فان كان ذلك
الامر التفصيلى مما ينفى جحده الاستسلام او يوجب
التكذيب للنبى صلى الله عليه وسلم فيه فجحده المكلف كفر
اى حكم بانه كافر والا اى وان لم ينف جحده الاستسلام ولا
اوجب التكذيب فسق جاحده وضلل اى حكم بانه فاسق
ضال فما اى فالذى ينفى الاستسلام هو كل ما قدمناه عن
الحنفية من الالفاظ والافعال الدالة على الاستخفاف وما
ذكرناه قبله من قتل نبى اذ الاستخفاف اظهر فيه اى فى قتل

النبى ويعنى ان قتله اظهر فى الاستخفاف بالدين من الالفاظ والافعال
الصادرة من المتهتكين كما مر من استقباح احفا الشارب والمواظبة
على ترك السنة استخفافا بها وما اى والذى يوجب التكذيب
هو جحد ما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم ادعاوه ضرورة
اى بحيث صار العلم بكونه ادعاه ضروريا كالبعث والجزا والصلوات
الخمس ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوة وحال غيره ممن لم
يشهدها فى بعض المنقولات دون بعض فما كان ثبوته
ضرورة عن نقل اشتهر وتواتر فاستوى فى معرفته
الخاص والعام استويا اى الشاهد وغيره فيه اى فى وجوب
الايمان به كالايمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وما
جا به من وجود الله اى وجوب وجود ذاته المقدسة سبحانه
وانفراده تعالى باستحقاق العبودية على العالمين اذ هو
مالكهم حقيقة لانه الذى اوجدهم من العدم وهذا الانفراد
هو معنى نفى التشريك فى استحقاق العبودية وهو معنى التفرد
بالالوهية وما يلزمها اى ما يلزم التفرد بالالوهية من
الانفراد اى انفراده تعالى بالخلق اى بايجاد الممكنات لانه
الدليل على وجوب الوجود والانفراد بالقدم وما يلزم
الانفراد بالخلق من كونه تعالى حيا عليما قديرا مريدا لما
مامر فى الركن الثانى من ان ثبوت استناد جميع الحوادث
اليه تعالى مع مشاهدة كمال الاحسان فى خلقها وترتيبها يستلزم
قدرته تعالى وعلمه بما يفعله والعلم والقدرة بلا حياة محال

وان تخصيصه بعض الممكنات دون بعض اخر منها بوقته الذى
اوجده فيه دون ما قبله وما بعده ليس الا لمعنى هو الارادة
وما جا صلى الله عليه وسلم به من ان القران كلام الله وما
يتضمنه القران من الايمان بالله تعالى متكلم سميع مرسل
للرسل قصهم علينا ورسل لم يقصصهم علينا منزل الكتب
على من انزلها عليه من الرسل فى الواح او على لسان الملك
وله عباد مكرمون وهم الملائكة جمع ملأك على الاصل
كشمايل وشمال وهو مقلوب مالك بتقديم الهمزة من الالوكة
وهى الرسالة اى موضع الالوكة غلب فى الاجسام النورانية
المبراة من الكدورات الجسمانية القادرة على التشكل بالاشكال
المختلفة وانه اى ومن الايمان بانه تعالى فرض الصلاة
والصوم صوم رمضان وفرض باقى الاركان اى اركان الاسلام
من الزكاة والحج وانه تعالى يحيى الموتى وان الساعة اتية لا ريب
فيها وانه تعالى حرم الزنا والخمر والقمار وهو الميسر
ونحو ذلك مما جا مجى هذا مما تضمنه القران او تواتر من
امور الدين فكل ذلك لا يختلف فيه حال الشاهد للحضرة
النبوية وحال غيره ممن لم يشهدها وما مبتدا اى الذى لم
يجى هذا المجى اى مجى ما تضمنه القران او تواتر من امر الدين
بان لم يتواتر بل نقل احادا خبر المبتدا قوله اختلفا فيه
اى اختلف فيه الشاهد لحضرة النبوة وغيره فيكفر الشاهد
لحضرة النبوة بجحده لثبوت التكذيب منه اذ هو قد علم ضرورة

مجي النبي صلى الله عليه وسلم به بسماعه منه وان لم يعلمه من بعده
وانما نحكم بكفر الشاهد بما ذكر ما لم يدع صارفا عن حمل ما صدر
منه على التكذيب من نسخ ونحو بيان الصارف دون الغايب
الذي لم ينقل اليه الا احادا فلا يكفر به حتى يكفر الشاهد
لحضرة النبوة بالبنا للمفعول اى يحكم بكفره بانكار سوال
الملكين بعد الموت وانكاره ايجاب صدقة الفطر لسماعه
كلا منهما من النبي صلى الله عليه وسلم ويفسق بالبنا للمفعول
الغايب به اى بانكاره كلا منهما ويضلل بالبنا للمفعول اى
يحكم بانه ضال عن طريق السنة وقيل بالتكفير اى بتكفير الغايب
عن حضرة النبوة في انكار السوال ايضا لتواتره معنا كما قدمنا
اول هذا التوضيح والمتجه تكفير من انكره بعد تواتره عنده لا الحكم
بتكفير منكره مطلقا وقوله لانه تعليل لعدم تكفير الغايب
بجحد السوال وايجاب صدقة الفطر وهو ان الغايب لما يسمعه
من فيه اى من فم النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ثبوته من النبي
قطعا اى على وجه القطعي فلم يكن انكاره تكذيبا له بل كان
تكذيبا للرواة او تغليطا لهم من غير موجب وهو اى ما ذكر من
تكذيب رواة الاحاديث الصحيحة الموثوق بعدالتهم وضبطهم
لما يروونه وتغليطهم من غير موجب فسق وضلالة لا كفر اللهم
الا ان رده استخفافا اذا كان اى لكونه انما قاله النبي صلى
الله عليه وسلم ولم يزل في القران صحيحا فيكفر لاستخفافه
بجناب النبي صلى الله عليه وسلم واما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حد الضرورة

اى

اى لم يحصل الى ان يعلم من الدين ضرورة كاستحقاق بنت الابن
السدس مع البنت الصلبية باجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية
الاكفار بجحده فانهم لم يشترطوا في الاكفار سوى القطع في
الثبوت اى ثبوت ذلك الامر الذي تعلق به الانكار لا بلوغ
العلم به حد الضرورة ويجب حمله اى حمل الاكفار الذي هو ظاهر
كلامهم على ما اذا علم المنكر ثبوته قطعا لا على ما يعم علم المنكر
ثبوته قطعا وجهله بذلك لان مناط التكليف وهو التكذيب
او الاستخفاف بالدين عند ذلك يكون اى انما يكون عند العلم
بثبوت ذلك الامر قطعا فلا يكفر اذ لم يتحقق منه تكذيب
ولا انكار اللهم الا ان يذكر له اهل العلم ذلك اى ان ذلك الامر
من الدين قطعا فيلج بفتح اللام والجيم اى يتمادى فيما هو فيه عنادا
فيحكم في هذه الحالة بكفره لظهور التكذيب وهذا الحمل وقع لامام
الحرمين فانه قال كيف نكفر من خالف الاجماع ونحن لا نكفر من
رد اصل الاجماع وانما نبدعه ونضلله واول اطلاق من اطلق
من ايمة الشافعية القول بتكفير جاحد المجمع عليه على ما اذا
ما صدق المجمعين على ان التحريم ثابت بالشرع ثم حلله فانه
يكون رادا للشرع انتهى والمعتمد عند الشافعية عدم اطلاق
تكفير جاحد المجمع عليه قال النووي في الروضة ليس تكفير
جاحد المجمع عليه على اطلاقه بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو
من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلاة
وتحريم الخمر ونحوهما فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه الا الخواص

كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه فليس بكافر قال
ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف انتهى
وقال ابن دقيق العيد في شرح العمدة اول كتاب القصاص اطلق بعضهم
ان مخالف الاجماع يكفر والحق ان المسايل الاجماعية تارة يصحبها
التواتر عن صاحب الشرع لوجوب الخمس وقد لا يصحبها فالاول يكفر
جاحده لمخالفته التواتر لا لمخالفة الاجماع قال وقد وقع في هذا
المكان ممن يدعي الحذق في المعقولات ويميل الى الفلسفة فظن
ان المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الاجماع واخذ
من قول من قال انه لا يكفر مخالف الاجماع انه لا يكفر المخالف
في هذه المسيلة وهذا كلام ساقط مرة لان حدوث العالم مما
اجتمع فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع فيكفر
المخالف بسبب مخالفة النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الاجماع
واما التبري من كل دين يخالف دين الاسلام فانما شرطه
بعضهم اي بعض العلما ومنهم جمهور الشافعية في حق من اعتبروا
اتيانه به لاجرا احكام الاحكام عليه من الصلاة خلفه
ودفنه في مقابر المسلمين الى اخر احكام المسلمين كعصمة
الدم والمال ونكاح المسلمات وغيرها في حق متعلق بالمصدر
وهو اجرا اي انما شرطه بعضهم لاجرا احكام المسلمين في حق
بعض اهل الكتاب الذين يوحدون الله تعالى ويقولون
ان محمدا عليه الصلاة والسلام انما ارسل الى المشركين من العرب
او غيرهم لا الى اهل الكتاب كالعيسوية من اليهود وهم اتباع ابي

عيسى

عيسى الاصبهاني اليهودي يقولون انه ارسل الى العرب خاصة
دون بني اسرايل فلا يكتفي في الاسلام ممن يعتقد ذلك بالاتيان
بالشهادتين فقط بل لا بد ان ياتي بما يدل على براته من كل دين
يخالف الاسلام بان ياتي بلفظ البراة او يقول محمد رسول الله
الى جميع الخلق واعلم ان اعتقاد العيسوية ونحوهم يتضمن
ما يستلزم بطلانه لان اعتقادهم نبوته صلى الله عليه وسلم
يتضمن اعتقاد عصمته من الكذب في اخباره وقد تواترت اخباره
بانه رسول الله الى الناس كافة العرب وغيرهم فاخراج البعض
من عموم رسالته ابطال لما يتضمنه اعتقادهم من عصمته فيكون
ابطالا لاعتقادهم وفي معنى العيسوية بعض من النصارى يقولون
انه يبعث في اخر الزمان كما صرح به النووي في كتاب الظهار من
التنقيح شرح الوسيط هذا وقول المصنف اذ هذا التبري انما
شرطه بعضهم في حق بعض اهل الكتاب يوذن بان الاكتفا
في حق غيرهم مطلقا بالشهادتين محل وفاق وليس كذلك
فالمعتمد عند الشافعية ان من كان كفره باعتقاد اباحة امر
علم تحريمه من الدين ضرورة او تحريم امر علم حله من الدين ضرورة
لا يصح اسلامه حتى ياتي بالشهادتين ويبرا مما اعتقده وان
اليهودي المشبه لا يصح اسلامه حتى يشهد ان محمدا رسول الله جا بنفي
التشبيه وهذا كله بالنسبة لاجرا احكام الاسلام لا بالنسبة
لثبوت الايمان له واتصافه به فيما بينه وبين الله تعالى
فانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد اي اتى بالشهادتين فقط

كان مومنا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبرى بالرفع
على الفاعلية واعتقاده مفعول مقدم ووجه اللزوم ان
اعتقاد عموم الرسالة مع اعتقاد التوحيد بالالوهية
يستلزم اعتقاد انتفا كل ما ينافي ذلك وهو معنى التبرى
المذكور هنا ولم يشترطه بعضهم اى بعض العلماء ومنهم بعض
الشافعية لم يشترطوه في حق هذا ايضا كما لا يشترط في حق غيره
كالثنوى والوثنى اذ يكتفى من كل منهما بالشهادتين لانه
عليه الصلاة والسلام كان يكتفى بالتشهد منهم اى من
اهل الكتاب مطلقا وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام
في صحيح البخارى وليس فيه اى في اسلامه المنقول في
البخارى زيادة على التشهد اى الاتيان بالشهادتين ونقل
ايضا غير ذلك اى غير اسلام عبد الله بن سلام من وقايع كثيرة
في هذا المعنى مما يكاد انكاره ان يكون انكارا للضرورة
ويجاب عن هذا بان كل من كان بحضرته صلى الله عليه وسلم
من كتابى ومشرك فقد سمع منه ادعا عموم الرسالة لكل
احد فاذا شهد انه رسول الله لزم تصديقه اجمالا في
كل ما يدعيه وتفصيلا فيما علمه من ذلك تفصيلا للدلالة
المعجزة على صدقه في كل ما اخبر به عن الله تعالى ومما يدعيه
عموم الرسالة وقد علمه وهذا بخلاف الغايب عن حضرته صلى
الله عليه وسلم فانه لم يسمع منه ادعا عموم الرسالة فتمكنت
التهمة في اسلامه اى دخوله في الاسلام بمجرد التشهد لجواز

ان ينسب الى الناس الافترا في ادعا العموم اى عموم الرسالة
جهلا منه بثبوت التواتر عنه صلى الله عليه وسلم به اى
بالعموم منه او في تلك التفاصيل المتقدم ذكرها المندرجة
تحت الشهادتين تفاصيل اختلف فيها هل التصديق بها
داخل في مسمى الايمان حتى يكون انكارها كفرا او ليس
بداخل فلا يكون انكارها كفرا وهذه مسئلة شهيرة وهى
انه قد اختلف اى اختلف اهل السنة في تكفير المخالف
في بعض العقايد بعد الاتفاق منهم على ان ما كان من اصول
الدين وضرورياته هذا العطف كالتفسير اى من الاصول المعلومة
من الدين ضرورة يكفر المخالف فيه اى يحكم بكفره بمخالفته فيه
كالقول بقدم العالم وتفى حشر الاجسام ونفى العلم اى علمه
تعالى بالجزئيات وكلها من ضلالات الفلاسفة ومن هذا
اى الطريق الواضح البين في تكفير من قال به اثبات
المهيع الذى هو نفى الفعل بالاختيار والمشيئة لنفيه اى
الايجاب القايل به وهم الفلاسفة الضلال اختياره سبحانه وعدم
الاختيار نقص تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا وما
ليس من ذلك اى من الاصول المعلومة من الدين ضرورة وما في
قوله وما ليس من ذلك مبتدا خبره قوله كنفى مبادى الصفات
مع اثباتها كقول المعتزلة عالم قادر ونحوهما فانهم اثبتوا هذه
الصفات مع نفيهم مباديها التى هى العلم والقدرة ونحوهما
ونفى عموم الارادة لكل كاين من خير وشر كما تقول المعتزلة

ان الشر غير مراد الله تعالى **والقول بخلق القران** كما يقولونه
ايضا **فذهب جماعة** تفصيل لاجمال قوله وقد اختلف في
تكفير المخالفين فيما ليس من ضروريات الدين ببيان ان جماعة
من اهل السنة ذهبوا **الى تكفيرهم** من ذلك لان نافي مبادي الصفات
وعموم الارادة جاهل بالله والجاهل بالله كافر والقايل
بخلق القران قد نطق الحديث بانه كافر وهو ما روي انه
صلى الله عليه وسلم قال من قال القران مخلوق فهو كافر والجواب
من طرف القايلين بعدم التكفير وهو المختار الان في ذكرهم
اما على الاول والثاني فهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه
ليس بكفر وليس احد من اهل القبلة بجاهل تعالى الا كذلك
فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه تعالى قديم ازلي
عالم قادر خالق السموات والارض واما عن الثالث فهو ان
الحديث غير ثابت ولو ثبت لكان احاد الا يفيد علما فلا يكفر
منكره او يقال المراد بالمخلوق المختلف اي المفتري وليس
محل نزاع لان قايله كافر قطعا **وذهب الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني الى تكفير من كفرنا منهم** اي اعتقد كفرنا دون
من لم يكفرنا اخذا **بقوله عليه الصلاة والسلام** فيما رواه
الشيخان **من قال لاخيه يا كافر فقد باء** اي رجع **به** اي بالكفر
احدهما في لفظ لهما اذا قال الرجل لاخيه يا كافر فقد باء
بها اي بصفة الكفر احدهما ان كان كما قال والا رجعت عليه
قال الامام ابو الفتح القشيري في شرح العمدة في الايمان كانه

يعني

يعني الاستاذ بقول الحديث دل على انه يحصل الكفر لاحد الشخصين
اما المكفر او المكفر فاذا كفرني بعض الناس فالكفر واقع باحدنا
وانا قاطع باني لست بكافر فالكفر راجع اليه انتهى **وقيل**
انما يكفر المخالف في عقيدة **اذا خالف اجماع السلف** في
تلك العقيدة **وظاهر قول الشافعي وابي حنيفة** رحمهما الله
انه لا يكفر احد منهم اي لا يحكم بكفر احد من المخالفين فيما ليس
من الاصول المعلومة من الدين ضرورة وهذا هو المنقول عن جمهور
المتكلمين والفقها فان الشيخ ابا الحسن الاشعري قال في اول
كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى
الله عليه وسلم في اشيا ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن
بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم
انتهى وقال الامام الشافعي رضي الله عنه اقبل شهادة اهل
الاهوا الا الخطابية لانهم يشهدون بالزور لموافقيهم
وما ذكره المصنف انه ظاهر قول ابي حنيفة جزم بحكايته
عنه الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد
وان روي عن ابي حنيفة رحمه الله ما ظاهره خلافه
من انه قال لجهم هو ابن صفوان راس الفرقة المعروفة بالجهمية
اخرج عني يا كافر فليس تكفيرا لجهم **حملا** لقول ابي حنيفة
يا كافر **على التشبيه** لجهم بالكافر بجامع المخالفة في اصل من
اصول العقايد وان اختلف الاصلان في العلم من الدين ضرورة
وهو اي القول بعدم تكفير احد من المخالفين المذكورين **مختار**

الشیخ ابی بكر الرازی ونقله عن الكرخی وغیرهم من ایمتهم ولكنه
ای المخالف فیما ذكر یبدع بمخالفته ویفسق ایضا فی بعضها
ای یحكم بانه مبتدع لاحداثه ما لم یقل به السلف من الصحابة
وتابعیهم وبانه فاسق ببعض مخالفاته كان یقام علیه
البرهان فیصیر لاحتمال دلیل فیحكم بفسقه بناء على
وجوب اصابة الحق فیها ای فی مواضع الاختلاف فی اصول الدین
عینا وعدم تسویغ الاجتهاد فی مقابلته ای فی مقابلة
ما هو الحق عینا بخلاف الفروع التی لم یجمع علیها فان الاجتهاد
فیها سایغ وان قلنا بالمرجح ان الحق فیها معین والمصیب فیها
واحد وههنا تفاصیل لما قیل بالتكفیر بالمخالفة فیه و
اختلافات فی مسایل منه لا یلیق بهذا المختصر لطولها ومنها
ان المعتزلة انكروا ایجاد الباری تعالى فعل العبد فجعله
بعضهم كالجبائیة غیر قادر على عینه وجعله بعضهم غیر قادر
على مثله كالبلخی واتباعه وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو
اثبات للشریك كقول المجوس فان الایمان والكفر عندهم
من فعل العبد لا من فعل الرب سبحانه وهو خرق لاجماع
متقدمی الامة على الابتهال الى الرب تعالى ان یرزقهم الایمان
ویجنبهم الكفر والجواب عنه مسطور فی المطولات وبالله التوفیق

النظر الثالث

فی حكم الایمان من قبوله الزیادة والنقص
ووصفه بانه مخلوق ودخول الاستثناء فیه وبقایه مع النوم
ونحوه وفیه مسایل اربع لهذه الاحكام المسئلة الاولى

فی قبوله الزیادة والنقص قال ابو حنیفة واصحابه رحمهم الله
تعالى لا یزید الایمان ولا ینقص وهذا القول اختاره
من الاشاعرة امام الحرمین وجمع كثیر وذهب عامتهم ای اكثر
الاشاعرة الى زیادته ای الایمان ونقصانه قیل والقایل
الامام فخر الدین الرازی وغیره الخلاف مبنی على اخذ الطاعات
فی مفهوم الایمان وعدمه ای عدم اخذ الطاعات فی
مفهومه على وجه الركنیة كما تقدم نقله عن الخوارج او على
وجه التكمیل كما هو مذهب المحدثین یزید الایمان بزیادتها
ای الطاعات وینقص بنقصانها وعلى الثانی وهو عدم اخذ
الطاعات فی مفهوم الایمان لا ای لا یزید ولا ینقص لانه
اسم للتصدیق الجازم مع الاذعان ای القبول باطنا كما قدمناه
وهذا المفهوم لا یتغیر بضم الطاعات ولا ضم المعاصی
الیه وفیه ای فیما قیل من هذا البناء نظر بل قال بزیادته
ونقصانه كثیر ممن صرح بانه مجرد التصدیق لظواهر
من الادلة كقوله تعالى زادتهم ایمانا من قوله تعالى
فی سورة التوبة فاما الذین امنوا فزادتهم ایمانا ونحوه كقوله
تعالى ویزداد الذین امنوا ایمانا والذین اهتدوا زادهم هدى
واتاهم تقواهم لیزدادوا ایمانا مع ایمانهم وعن ابن عمر
رضی الله عنهما قلنا یا رسول الله ان الایمان یزید وینقص
قال نعم یزید حتى یدخل صاحبه الجنة وینقص حتى یدخل
صاحبه النار رواه ابو اسحق الثعلبی فی تفسیره من روایة

على بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى ابن فروخ عن اسماعيل بن
عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر وقالوا اى القايلون
بان الايمان مجرد التصديق لا مانع عقلا من ذلك اى من
كون الايمان بمعنى التصديق يزيد وينقص قالوا بل اليقين
الذى هو موصوف التصديق لكونه اخص من التصديق يتفاوت
قوة اى من جهة القوة فى نفسه فله فى القوة مراتب مبتدئة
من اجلى البديهيات لكون الواحد نصف الاثنين منتهية
الى اخفى النظريات القطعية التى منها كون العالم حادثا
ولذا اى لتفاوته قال السيد ابراهيم الخليل على نبينا وعليه
الصلاة والسلام حين خوطب بقوله تعالى اولم تؤمن قال
بلى ولكن ليطمئن قلبى فطلب الترقى فى الايمان وسياتى
تاويل قول ابراهيم ولكن ليطمئن قلبى بما يزيد المقام وضوحا
والحنفية ومنهم امام الحرمين وغيره وهم بعض الاشعرية
لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هى اى
تلك الجهات غير نفس الذات اى ذات التصديق بل يتفاوته
اى بسبب تفاوت الايمان باعتبار تلك الجهات يتفاوت
المومنون عند الحنفية ومن وافقهم لا بسبب تفاوت
ذات التصديق وروى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى
انه قال اقول ايمانى كايمان جبريل ولا اقول مثل
ايمان جبريل لان المثلية تقتضى المساواة فى كل
الصفات والتشبيه لا يقتضيه اى لا يقتضى ما ذكر من

المساواة

المساواة فى كل الصفات بل يكفى لاطلاقه المساواة فى بعضها
فلا احد يسوى بين ايمان احاد الناس وايمان الملايكة
والانبيا من كل وجه بل يتفاوت ايمان احاد الناس
وايمان الملايكة والانبيا غير ان ذلك التفاوت هل هو
بزيادة ونقص فى نفس الذات اى ذات التصديق والاذعان
القايم بالقلب او تفاوت لا بزيادة ونقص فى نفس الذات
بل بامور زايدة عليها فمنعوا يعنى الحنفية وموافقيهم الاول
وهو التفاوت فى نفس الذات وقالوا اما يتخايل اى يظن
من ان القطع يتفاوت اى من حيث القوة فى ذاته انما هو
راجع الى جلايه اى ظهوره وانكشافه فاذا ظهر القطع بحدوث ث
العالم بعد ترتيب مقدماته المودية اليه كان الجزم الكاين
فيه كالجزم فى قولنا الواحد نصف الاثنين والاولى
ان يقال كالجزم فى حكمنا بدل فى قولنا وانما تفاوتهما
باعتبار انه اذا لوحظ هذا وهو ان العالم حادث كان
سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التى فى الاخر وهو ان
الواحد نصف الاثنين خصوصا مع عزوب النظر وهو
ترتيب مقدمات حدوث العالم اى غيبته عن الذهن فيخيل
انه اى الجزم بان الواحد نصف الاثنين اقوى وليس باقوى
فى ذاته انما هو اجلى عند العقل فنحن معشر الحنفية ومن
وافقنا نمنع ثبوت ماهية المشكك ونقول ان الواقع
اشيا متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها

لا ماهية لها ولا جزء ماهية لامتناع اختلاف الماهية واختلاف
جزئها ولو سلمنا ثبوت ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت
في افراده بالشدة فقد يكون بالاولوية وبالتقدم والتاخر
ولو سلمنا ان ما به التفاوت في افراد المشكك شدة كشدة
البياض الكاين في الثلج بالنسبة الى البياض الكاين في العاج
وقوله ماخوذ خبر ثان لان اي ولو سلمنا ان ما به التفاوت
في البياض ماخوذ في ماهية البياض بالنسبة الى خصوص
محل كالثلج لا نسلم ان ماهية اليقين منه اي من المشكك
الموصوف بما ذكر لعدم ما اي دليل يوجبه اي يلزم عنه
القول به ولو سلمنا ان ماهية اليقين تتفاوت لا نسلم
انه تتفاوت بمقومات الماهية اي اجزائها بل بغيرها
من الامور الخارجة عنها العارضة لها كالالف للتكرار ونحوه
وقد ذكروا يعني الحنفية وموافقيهم في الجواب عن الظواهر
الدالة على قبول الزيادة انه اي الايمان يتفاوت باشراق
نوره اي بزيادة اشراقه في القلب وزيادة ثمراته فان
كان زيادة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدة
فيه فلا خلاف في المعنى بين القايل بقبوله الزيادة والنقصان
والنافين لذلك اذ يرجع النزاع الى ان الشدة والقوة التي
اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصا ما هل هي
داخلة في مقومات حقيقة اليقين او خارجة عنها
فقد اتفقنا معشر المثبتين لتفاوت الايمان والنافين له على

ثبوت

ثبوت التفاوت في الايمان بامر معين والخلاف في خصوص
نسبته اي نسبة ذلك الامر المعين الى تلك الماهية بدخوله في
مقوماتها او خروجه عنها لا عبرة به لانه ليس خلافا في
نفس التفاوت وان كان زيادة اشراقه في القلب غير زيادة
القوة فالخلاف ثابت ومن الخوارج اي الامور الخارجة عن
ماهية الايمان التي يثبت بها اي بتلك الامور الخارجة التفاوت
في الايمان ما ذكره امام الحرمين حيث قال في الارشاد في جواب
سؤال النبي من الانبياء صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه في الايمان
باستمرار تصديقه وعصمة الله تعالى اياه من مخامرة الشكوك
يعني الامام باستمرار التصديق توالي اشخاصه لانه عرض
لا يبقى زمانين وتوالي اشخاصه لاستمرار مشاهدة الدليل
الموجب للتصديق واستمرار مشاهدة الجلال والكمال بعين
البصيرة بخلاف غيره اي غير النبي حيث يعزب اي يغيب عنه
ذلك تارة فلا يشهده ويحضر اخرى فيشهده فيثبت للنبي
واكابر المومنين اعداد من الايمان لا يثبت لغيرهم
الا بعضها فيكون ايمانهم لذلك اكثر فاستمرار حضور الجزم
قد يخال اي يظن زيادة قوة في ذاته اي ذات الجزم وليس
اياه اي وليس ذلك الاستمرار زيادة قوة او اياه اي او يكون
زيادة قوة ولكن ليس داخلا في حقيقة الايمان على ما اوردناه
اي اثبتناه من الترديد الذي ذكرناه انفا اي قريبا بقولنا
هو زيادة ونقص في نفس الذات او بامور زايدة عليها مع الكلام

على ذلك والى هذا الذى ذكرناه من تاويل الزيادة ترد الظواهر
الناطقة بالزيادة من الآى التى سردنا عددا منها فيما مر ومن
الحديث الذى قدمناه وقول سيدنا على رضى الله عنه لو كشف
الغطا اى عن الامور المغيبة من الحشر والنشر والحساب ونحوها
بان شاهدتها واقعة ما ازددت بسبب وقوعها يقينا لبقا الظاهر
بالرفع نعت لقول اى قول على الذى هو ظاهر فى تصويب
زيادته اى اليقين لان قوله ما ازددت يقينا يوذن بان
اليقين يقبل الزيادة يرد الى الزيادة والمراد ما تضمنه من الزيادة
الى الزيادة بما قلنا اى بالمعنى الذى قلنا وهو ما يحصل بامور
خارجة عن مقومات الماهية فقوله وقول مبتدا خبره يرد مقدارا
قبل قوله الى الزيادة دل عليه يرد المذكور منها ما ذكره امام
الحرمين هذا الذى ذكرناه كما ذكرنا ولكن هنا سوال وجواب
اشار اليهما المصنف بقوله ولما كان ظاهر قول الخليل الى
اخره حاصل السوال انه قد تقرر ان الايمان لا يتحقق بدون
القطع وعدم التردد وظاهر قول السيد ابراهيم حين قيل
له اولم تومن قال بلى ولكن ليطمين قلبى يقتضى عدم الاطمينان
قبل ذلك وهو ينافى القطع وعدم التردد والخليل عليه
الصلاة والسلام من اعلا الخلق مرتبة فى الايمان فكيف طلب
ما يطمين به قلبه بالايمان هذا تقرير السوال واما الجواب
فاشار اليه بقوله احتيج وهذا جواب لما اى لما كان هذا الظاهر
لا يصح ان يراد احتيج الى تاويل فقيل فى تاويله الخطاب

اى

اى بقوله بلى ولكن ليطمين قلبى مع الملك حين قال له الملك اولم
تومن فقال ما قال ليطمين قلبه بانه اى الملك المخاطب له
جبريل والقايل البشير بنفيه اى بنفى هذا التاويل اى
يتبين به بطلانه لان الاية مصرحة بان الخطاب للرب تعالى
وانه المخاطب لابراهيم وقيل فى تاويله المراد فى الاية بقوله
ليطمين قلبى زيادة الاطمينان اى ليزداد قلبى طمانينة ويرجع
الكلام فى معنى الاية زيادته ويجى فيه ما قدم من ان الزيادة
فى ذات او بامور خارجة على ما عرفت تقريره وقيل فى تاويله
طلب السيد ابراهيم صلى الله عليه وسلم حصول القطع بالاحيا
بطريق اخر وهو البديهى الذى بداهيته بسبب وقوع
الاحساس به اى بالاجتهاد وهذا تاويل حسن ولكنه لا يفيد
فى محل النزاع لاحد من الفريقين لان محل النزاع هل
يزيد الايمان وينقص او لا يزيد ولا ينقص والاية على هذا
التاويل لا يفيد اثبات ذلك ولا نفيه وحاصله اى
حاصل هذا التاويل انه لما قطع السيد ابراهيم صلى الله
عليه وسلم بذلك اى بالقدرة على احيا الموتى عن موجبه بكسر الجيم
اى الدليل الموجب للقطع اشتاق الى المشاهدة كيفية هذا
الامر العجيب الذى جزم بثبوته وضرب المصنف لذلك مثلا
بقوله كمن قطع بوجود دمشق وما فيها من جنان جمع
جنان جمع جنة اى من بساتين كثيرة يانعة اى ثمار نضيجة
وانهار جارية فنازعته نفسه فى رويتها والابتهاج بمشاهدتها

اى طلبت منه ذلك فانها اى النفس لا تسكن عن ذلك الطلب
وتطمئن حتى يحصل مناها اى ما تمنته من المشاهدة وكذا شانها
اى النفس في كل مطلوب لها مع العلم بوجوده فليس تلك
المنازعة والتطلب ليحصل القطع بوجود دمشق اذ
الغرض ثبوته وهذا التاويل يشير الى ان المطلوب بقول
ابراهيم صلى الله عليه وسلم ولكن ليطمئن قلبي هو سكون قلبه
عن المنازعة الى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي
اقتصر عليه ابن عبد السلام في جواب السؤال او المطلوب
سكونه بحصول متمناه من المشاهدة المحصلة للعلم البديهي
بعد العلم النظري والله سبحانه اعلم المسئلة الثانية
في وصف الايمان بانه مخلوق لمشايخ الحنفية خلاف في
ان الايمان مخلوق او غير مخلوق والاول وهو القول
بان الايمان مخلوق محكي عن اهل سمرقند من مشايخ الحنفية والثاني
وهو القول بان الايمان غير مخلوق محكي عن البخاريين منهم
وهذا الخلاف صدر بعد اتفاقهم يعني الفريقين على ان افعال
العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالغ بعض مشايخ بخارى
المدينة المعروفة بما وراء النهر كابن الفضل والشيخ اسماعيل
ابن الحسين الزاهد وتبعهم ائمة فرغانة بفتح الفاء وسكون
الراء وغين معجمة وبعد الالف نون ولاية وراء الشاش والشاش
مدينة وراء سيحون وجيحون من اعمال سمرقند فكفروا اى
حكموا بكفر من قال بخلق الايمان اى بان الايمان مخلوق والزموا

عليه

عليه اى على القول بخلق الايمان خلق كلام الله تعالى ورووه
اى القول بان الايمان غير مخلوق عن نوح بن ابي مريم عن
ابي حنيفة ونوح عند اهل الحديث غير معتمد وقال هو لا
في توجيه كون الايمان غير مخلوق الايمان امر حاصل من الله
تعالى للعبد لانه تعالى قال بكلامه الذي ليس بمخلوق
فاعلم انه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون
المتكلم به اى بالايمان وهو لا اله الا الله محمد رسول الله قد قام
به ما ليس بمخلوق كما ان من قرا القران قرا كلام الله
الذي ليس بمخلوق لانه اى الشان بقراءة ما نظمه الغير
اى الف نظمه الخاص من خطبة او شعر لا ينقطع بتلك
القراءة النسبة اى نسبة ذلك النظم المعزو اليه اى الى
الناظم خطبة كان او غيرها بل يقال قال فلان خطبة
فلان وقال شعره فتنسب الخطبة الى منشيها والشعر
الى ناظمه ويقال لمن تكلم بكلام جيد مثلا ولم ينسبه
لقائله هذا ليس كلامه وانما هو كلام فلان اى الذي
تكلم به اولا مع انه قائله الثاني هو المتكلم به الان قال
بعضهم اى بعض من تمسك بما ذكر للقول بان الايمان غير
مخلوق يقال فلان تلا كلام فلان اذا قرا منظومه
الدال على كلامه فمن قرا المنظوم الدال على كلام الله تعالى
يصير قاريا كلام الله تعالى حقيقة لا مجازا لان تلاوة
الكلام لا تكون الا هكذا اى بان يقرا المنظوم الدال على كلام

هذا الذى ذكرناه فى توجيه القول بان الايمان غير مخلوق هو غاية
متمسكهم وجعلهم مشايخ سمرقند اى نسب مشايخ سمرقند مخالفهم
البخاريين ومن تبعهم الى الجهل اذ الايمان بالوفاق من فريقهم
هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكل منهما فعل من افعال
العباد وافعال العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق من اهل السنة
وقد ذكروا يعنى الحنفية البخاريين وغيرهم فى الفقه ما هو الزام
لهم ببطلان متمسكهم وهو ان مثل الحمد لله رب العالمين الرحمن
الرحيم الى اخر الفاتحة اذا لم يقصد به قراءة قران جاز
للجنب قراءته وهو اى الجنب ممنوع من قراءة القران وظهر بهذا
الذى ذكروه فى الفقه ان ما وافق لفظه لفظ القران
اذا لم يقصد به القران لا يكون قرانا هو كلام الله تعالى
فبطل ما تمسكوا به ولابطاله وجه اخر وهو انه يلزم ايضا
كون كل ذاكر لله من القايل سبحان الله والحمد لله ونحوهما
بل كل متكلم فى اى غرض فرض فان لم يوافق كلامه
نظم القران الا فى اجزا منه قد قام به هذا الجز كون اى
يلزم على ما ذكر تم كون كل ذاكر بل هو متكلم قد قام به
ما ليس مخلوق من معانى كلام الله تعالى وذلك ما لا يقوله
ذو لب اذ منها اى من تلك الاجزا اما اى جزء يطابق المعنى
القايم بذاته تعالى ان قدران لا يشتمل كلام على كلمة
مثلها واقع فى القران فان كان قيام ما ليس بمخلوق به
اى بالمتكلم لغرض من الاغراض باعتبار موافقة لفظه لفظ

القران

القران فلا تخصوا الايمان بل هو متكلم ملزم قيام ما ليس
بمخلوق به باعتبار قصده قراءة القران بذلك النظم لم
يلزم مدعاهم من كون الايمان غير مخلوق فان التلفظ
بالشهادتين اقرارا اى لاجل الاقرار بالتصديق وحال كون
تلفظه اقرارا بالتصديق لم يقصد قراءة القران انما قصد
الاقرار بالتصديق ونص كلام ابى حنيفة رحمه الله فى الوصية
مصرح فى خلق الايمان وليس المراد الوصية التى كتبها لعثمان
البتى بفتح الموحدة وتشديد المثناة فقيه البصرة فى الرد على
المبتدعة بل المراد الوصية التى كتبها لاصحابه فى مرض موته
حين سالوه ان يوصيهم وصية على طريق اهل السنة والجماعة
حيث قال فى هذه الوصية نقر بان العبد مع جميع اعماله
واقراره ومعرفته مخلوق انتهى قال المصنف ثم يقول
الذى يعتقده ان القايم بقارى القران كله بالرفع مبتدا
حادث خبره والجملة خبر ان وانما حكمنا بان ما يقوم به حادث
لان القايم به ان كان مجرد التلفظ وهو المعنى المصدرى
والملفوظ وهو المعنى الحاصل بالمصدر بان كان غير متدبر
لما يتلو اصلا وانما يسرع لسانه فى محفوظه حال كونه
اى القارى غير واع لما يقول اصلا ولا متعقل معناه
فظاهر انما قام به حادث اذ الاول وهو التلفظ المراد به
معناه المصدرى امر اعتبارى لا حقيقى والاعتبارى حادث
لانه مسبوق بما يعتبر به والثانى وهو الملفوظ معلوم كونه العدم

وكل ما سبقه العدم فهو حادث وكل ما لحقه
سابقا عليه فلا اختلاف
العدم كذلك لان ما ثبت قدمه استحال عدمه كما مر اوايل
الكتاب وان كان القارى متدبرا لما يتلو فانما يحدث فى نفسه
صور معانى النظم اى نظم القران وغايتها ان يدل على المعنى
القايم بذات الله تعالى للقطع بانها اى الصور الحادثة
فى نفس القارى المتدبر ليست غير المعنى القايم بذاته تعالى
اذ لا يتصور انفكاك ذلك المعنى القايم بالذات المقدسة
عن الذات ثم شتان اى افترق ما بين الصفتين فى النوع
لان كلا منهما من نوع سوى نوع الاخر فان القايم بذات
الله تعالى الذى هو المدلول لفعل القارى صفة الكلام
النفسى فقوله الذى فى محل نصب نعت للقايم وقوله صفة
الكلام خبر لان والقايم بنفس القارى هو صفة العلم
بتلك المعانى النظمية لا صفة الكلام ارايت قارى
اقيموا الصلاة هل قام بنفسه طلبها اى الصلاة او اقامتها
اى الاتيان بها قويمة لا خلل فى اركانها كلا لا شك فى انه
لم يقم به طلبها من المكلفين انما قام به علم بان الله
طلبها من المكلفين وكذا كل ناقل كلام الغير من
امر اى امر ذلك الغير و نهيه وخبره لم يقم بنفسه
منه كلام بل علم بان ذلك الغير امر او نهى او اخبر فان
قيل فكيف قال اهل السنة القراءة حادثة اعنى
بالقراءة اصوات القارى المكتسبة له ولذا اى ولكونها حادثة

مكتسبة

مكتسبة يومر بها اى بايجادها تارة كما فى الصلاة امر ايجاب
كقراءة الفاتحة او امر ندب كالسورة معها وينهى عنها اخرى
كما فى حالتى الجنابة والحيض وكذا الكتابة وهى ايجاد الكاتب صور
الحروف وتاليفها حادث ولذا يومر بها تارة كما فى كتابة المصاحف
للمتطهر وينهى عنها اخرى كما فى حالتى الجنابة والحيض والمقرو
بالالسنة المكتوب فى المصاحف المسموع بالاسماع المحفوظ
فى الصدور قديم وهذا الذى قاله اهل السنة من انه
محفوظ فى الصدور يقتضى قيامه اى المعنى القديم بنفس
الانسان لان المحفوظ مودع فى القلب الذى هو محل
الفهم والتعقل فالجواب انه اى هذا الذى قاله
اهل السنة ظاهر فيما ذكرت ايها السايل من قيام المعنى
القديم بنفس الانسان غير انهم لم يريدوا هذا الظاهر بل
تساهلوا فى هذا اللفظ الذى عبروا به ومرحوا بتساهلهم
اى بما يدل على تساهلهم حيث اعقبوا هذا الكلام الذى
ذكروه اى اتوا عقبه بقولهم ليس المقرو والمكتوب المسموع
المحفوظ حالا فى لسان ولا فى قلب ولا فى مصحف لان المراد
به اى بقولهم المقرو المعلوم بالقراءة وبقولهم المكتوب
فى المصاحف المفهوم من الخط وبقولهم المسموع المفهوم من
الالفاظ المسموعة وهذا اى قولهم ليس حالا فى لسان
ولا قلب ولا مصحف تصريح منهم بان المعنى المعلوم ليس حالا
فى القلب وانما الحال فيه نفس فهمه ونفس العلم به اما ما هو

متعلق العلم والفهم فليس حالا فيه ومتعلق العلم والفهم هو
القايم به قد نقل بعضهم اى بعض اهل السنة انهم منعوا
من اطلاق القول بحلول كلامه تعالى في لسان او قلب
او مصحف وان اريد به حال اطلاقه الكلام اللفظي
رعاية للادب لئلا يسبق الى الوهم ارادة النفسي القديم
وبالله التوفيق هذا حل كلام المصنف ويتعلق بالمسئلة
بعد ذلك امور الاول ان قوله لمشايخ الحنفية خلاف الى
اخره يوذن بان الخلاف في المسئلة غير معروف لغير الحنفية
وليس كذلك فقد حكى الاشعري الخلاف لغيرهم في مقالة
مفردة املاها في هذه المسئلة وروينا ها عنه بطريق متصلة
اليه بما فيها من اجازة وعبارته ممن ذهب الى انه يعني
الايمان مخلوق حادث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله
ابن كلاب وعبد العزيز المكي وغيرهم من اهل النظر ثم قال
وذكر عن احمد بن حنبل وجماعة من اهل الحديث انهم يقولون
ان الايمان غير مخلوق الامر الثاني ان الاشعري مال الى
ان الايمان غير مخلوق ووجهه بما حاصله ان اطلاق الايمان
في قول من قال ان الايمان مخلوق ينطبق على الايمان الذي
هو من صفات الله تعالى لان من اسمايه تعالى الحسنى المومن
كما نطق به الكتاب العزيز وايمانه هو تصديقه في الازل
بكلامه القديم اخباره الازلي بوحدانيته كما دل عليه
قوله تعالى انني انا الله لا اله الا انا ولا يقال ان تصديقه

تعالى محدث ولا مخلوق تعالى ان يقوم به حادث الامر الثالث
انه لا يتحقق في هذه المسئلة عند التامل محل خلاف لان
الكلام ان كان في الايمان المكلف به فهو فعل قلبي مكتسب
بمباشرة اسباب تحصله مخلوق فلا يتجه خلاف في كونه
مخلوقا وان اريد الايمان الذي دل عليه اسمه تعالى المومن
فهو من صفاته تعالى بمعنى انه المصدق لاخباره بوحدانيته
في قوله شهد الله انه لا اله الا هو وقوله انني انا الله لا اله الا انا
فلا يتجه لاهل السنة خلاف في انه قديم واما ان اريد تصديقه
رسله باظهار المعجزات على ايديهم فهو من صفات الافعال وقد
علم الخلاف فيها بين الفريقين الاشاعرة والماتريدية واظهارها
يدل على انه صدقهم بكلام في ادعاء الرسالة كما دل عليه قوله
تعالى محمد رسول الله فان قلت نفرض الخلاف في اطلاق
قول القايل الايمان مخلوق مريدا بالايمان المعنى اللغوي الصادق
بالايمان الذي هو وصف لله سبحانه وبالايمان الذي هو وصف
المخلوق مكلف به ويكون القايل بجواز اطلاق ان الايمان
مخلوق انما ينصرف الايمان عنده الى المكلف به خاصة لانه
المتبادر من اطلاقه في لسان اهل الشرع واحتمال ارادة ما
يصدق به وبغيره بعيد جدا والقايل بعدم جوازه ينظر الى
صدق الايمان على الايمان الذي هو وصف لله تعالى وان
الاطلاق يوهم القول بانه مخلوق وهو خطا وضلال فقد
تحقق ما هو محل النزاع قلنا ليس هذا خلافا في اطلاق اللفظ

وليس كلامهم فيه وتحقيقا لهذا المحل على هذا الوجه من
النفاس والحمد لله المسئلة الثالثة اختلف في جواز
ادخال الاستثناء الايمان بان يقال انا مومن
ان شاء الله فمنعه الاكثرون منهم ابو حنيفة واصحابه
قالوا وانما يقال انا مومن حقا واجازه كثير من
العلما منهم الشافعي واصحابه وهذا النقل عن الاكثر
والكثير تبع فيه المصنف شرح المقاصد وهو معارض
بان شيخ الاسلام ابا الحسن السبكي فقال في كتابه له مفردة
على هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء هو قول اكثر السلف
من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية
والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية قال وهو
سفيان الثوري انتهى ولا خلاف بينهم اى بين القايلين
بدخول الاستثناء والقايلين بمنعه في انه لا يقال انا مومن
ان شا الله للشك في ثبوته اى الايمان للحال اى حال
المتكلم بالاستثنا المذكور والا اى والا يكن ذلك بان كان
كان الاستثنا للشك كان الايمان منفيا لان الشك
في ثبوته في الحال كفر بل ثبوته في الحال مجزوم به
دون الشك غير ان بقاه الى الوفاة عليه وهو المسمى بايمان
الموافاة اى الذي يوافي العبد عليه اى ياتي متصفا به اخر
حياته واول منازل اخرته غير معلوم له ولما كان ذلك
يعني ايمان الموافاة هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند التكلم

بقوله انا مومن ان شا الله في ربطه اى الايمان في قوله انا مومن
بالمشية وهو اى ايمان الموافاة امر مستقبل فالاستثنا فيه
اتباع لقوله تعالى ولا تقولن لشاى فاعل ذلك غدا
الا ان يشا الله فلا وجه لوجوب تركه الا انه اى الشان
لما كان ظاهر التركيب في قول القايل انا مومن ان شا الله
الاخبار بقيام الايمان به في الحال وقران بالنصب عطفا
على قوله الاخبار اى كان ظاهر التركيب امرين الاخبار
المذكور واقتران كلمة الاستثنا به اى بالاخبار بقيام الايمان
به في الحال كان تركه اى ترك الاستثنا ابعد عن التهمة
بعدم الجزم بالايمان في الحال الذي هو كفر فكان تركه
واجبا كذلك ولما كان هذا انما يتمشى عند اطلاق اللفظ
دون قصد الى ايمان الموافاة المقتضي للتبرك بالمشيئة
خوفا من سوء الخاتمة دم الجزم في الحال اما من علم قصده
بقراين ظاهره فلا وجه لمنعه اشار الى الجواب عن هذا بقوله
واما من علم قصده ايمان الموافاة وانه انما استثنى تبركا
خوفا من سوء الخاتمة فربما يعتاد النفس اى نفس من ياتي
بالاستثنا المذكور التردد في الايمان في الحال لكثرة اشعارها
اى اشعار النفس بواسطة كلمة الاستثنا بترددها اى
النفس في ثبوت الايمان واستمراره وهذه اى كثرة اشعار
النفس بالتردد في الثبوت والاستمرار اخر الحياة الاعتياد
فاعل يجر به اى بذلك التردد خصوصا والشيطان منتبل

اى منقطع مجرد نفسه بك اى بسببك ساع فى هلاكك
يا ابن ادم لا شغل له سواك فيجب حينيذ تركه اى
الاستثنا المودى لما هذه المفسدة وانت خبير بان اشعار
اللفظ فى نفسه انما هو باعتبار التعليق وهو خلاف
المفروض اذ الفرض قصد التبرك لاجل ايمان الموافاة
خوفا من سوء الخاتمة وبالله التوفيق المسئلة الرابعة
الايمان باق حكما مع النوم ومع الغفلة ومع الغشية
اى الاغما ومع الموت وان كان كل منهما اى من هذه الحالات
الاربع يضاد التصديق مطلقا حقيقة فيضاد الايمان
لا تصديق خاص ويضاد المعرفة كذلك وهذا بالنظر
الى تفسير الايمان بالمعرفة ولكن الشرع حكم ببقاء حكمهما اى
التصديق والمعرفة الى ان يقصد صاحب التصديق والمعرفة
الى ابطالهما باكتساب ما اى باكتساب امر حكم الشرع بمنافاته
لهما على ما عرفته فيما سبق فيرتفع بهذا الاكتساب ذلك
الحكم الذى حكم الشرع ببقايه خلافا للمعتزلة فى قولهم
ان النوم والموت يضادان المعرفة فلا يوصف
النايم ولا الميت بانه مومن وفى عبارة المصنف
هنا نظر من وجهين احدهما انه جعل خلاف المعتزلة
فى ان النوم والموت يضادان المعرفة وقد قدم عن غيرهم
وهم اهل السنة مثل ذلك فلا يتحصل من كلامه ما هو
محل خلاف الثانى ان ما اقتضاه كلامه من ان المعتزلة قايلون

بسلب

بسلب الايمان عن النايم والميت يخالف لما فى المواقف
وشرحه عنهم وهو انهم انما اوردوا ذلك الزاما لمن قال
ان الايمان هو التصديق فقط مع دعواهم الاجماع ع
وصف النايم ونحوه بالايمان وعبارة المواقف عنهم
انهم قالوا لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مومنا
حين لا يكون مصدقا كالنايم حال نومه والغافل حين غفلته
وانه خلاف الاجماع ثم ذكر فى المواقف جواب اهل السنة
عن ذلك بقوله قلنا المومن من امن فى الحال او فى الماضى
لا انه حقيقة فيه بل لان الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق
والا اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم اى على المعتزلة
مثله فى الاعمال اى لانها عندهم من الايمان والنايم والغافل
ليسا فى الاعمال المعتبرة فى الايمان فلا يكونان مومنين
ولا مخلص لهم الا بان الحكمى كالمحقق انتهى وقد استدل
المصنف بقياس وصف الايمان على وصف النبوة فقال
واذا قلنا ان النبوة من الانبا والنبى بهمز ودونه
معناه المنبى عن الله تعالى وهو بدون الهمز مخفف من
المهموز بقلب الهمزة والادغام فلا شك انه اى النبى ليس
منبيا فى حال النوم ولا مبلغا فى حال السكوت والموت
مع ان الحكم له بالنبوة باق الى الابد وان لم يبلغ عنه
اى عن الله تعالى الا مرة واحدة ولا يرتاب فى ذلك من ان
له ادنى مسكة و ايضا الانفاق واقع على ان حكم النكاح و

حكم سائر العقود باق بعد فناء الايجاب والقبول الذى
هو مسمى العقد لحاجة الناس الى ذلك والحاجة فيما نحن فيه
من الايمان اليه اى الى بقاء الحكم امس اى اكد لان عصمة الدم
والمال منوطة به واما ان كانت النبوة بدونهم ماخوذة
من النبوة بفتح النون وسكون الموحدة بمعنى الرفعة ليكون
معناها مرتبة من مراتب القرب المعنوى وهو قرب المنزلة
عند الله تعالى خاصة نعت ثان جملة يقترن بها فى موضع
النعت الثالث اى موصوفة بان يقترن لها ايجاب
التبليغ عن الله تعالى لمن اوحى اليه بذلك اى بان يبلغ عن
اجلالا مفعول لاجله متعلق بايجاب التبليغ والمعنى ان
ايجاب التبليغ للاجلال لمن حمله الله تعالى على ذلك
التبليغ وكلفه القيام باعبائه فهى اى النبوة بهذا المعنى
بعينها باقية ابدا اوصفا للروح اذ الروح لا تفنى بفناء الابد
والله اعلم قال المصنف رحمه الله ولنختم هذا الكتاب
بايضاح عقيدة اهل السنة والجماعة بان نذكرها اجمالا ما تقدم
تفصيل معظمه فان فى ذكر المجمل بالايجاز بعد ذكر التفاصيل
جمعا للمتفرقها يحصل به مزيد ايضاح للمقصود بواسطة
قرب استحضارها وهى اى عقيدة اهل السنة انه اى الرب
تعالى واحد بمعنى انه يستحيل عليه قبول الانقسام وانه
لا يشبه ولا يشبه به فى ذات ولا فى صفة ولا فى فعل
لا شريك له فى الالوهية وفى استحقاق العبادة منفرد بخلق الذوات

بصفاتها

بصفاتها وخلق افعالها فلا خالق سواه سبحانه ومنفرد
بالقدم بذاته وبصفاته الذاتية فلا ابتدا لوجوده ولا
قديم بذات ولا بصفة سواه سبحانه وكذا صفاته
الفعلية فهى قديمة عند الحنفية من عهد الامام ابى منصور
على ما مر لكونه خالقا ورازقا فهو خالق قبل وجود المخلو قين
رازق قبل وجود المرزوقين اى ان هذا الوصف ثابت له
فى الازل والاشعرية ردوا ذلك الى صفة القدرة على ما
سبق فى محله وصفاته الذاتية من الحياة والعلم والقدرة
والارادة والسمع والبصر والكلام قد ساقها المصنف
وتفاصيلها فقال وصفات ذاته وهو مبتدا خبره
قوله حياته وما عطف عليها اى هى حياته وعلمه الى اخرها
والحياة صفة تقتضى صحة العلم لموصوفها وحياته تعالى
بلا روح حالة فيه تعالى فلا تشبه حياة المخلوق وعلمه
تعالى وهو صفة بها امتياز الاشيا بلا ارتسام لصورها
فى قلب ولا دماغ لتعاليه سبحانه عن التاثر بارتسام
الصور وعن القلب والدماغ وعلمه تعالى متعلق بكل
جزى كان اى وجد فى الخارج وهو كائن قبل كونه
اى وجوده الخارجى من حركة كل شعرة ونحوها كالذرة
والهبا وسكونها بيان للجزئيات التى هى من متعلق العلم
عند اهل السنة بعلم واحد لان كلا من صفاته تعالى
لا تكثر فيه وانما التكثر فى التعلقات والمتعلقات لم يتجدد

له سبحانه علم بحسب تجدد المعلومات كعلوم المخلوقين
وقدرته بالرفع عطفا على حياته ايضا على كل الممكنات
وارادته وقد سبق تعريفها ارادة واحدة قايمة بذاته
لكل الكاينات لم يتجدد له ارادة بتجدد المرادات
فالطاعة بارادته ومحبته ورضاه وامره وكل من المحبة
والرضى وهما بمعنى احص من الارادة والمشية وهما بمعنى
اذ كل من الرضى والمحبة هو الارادة من غير اعتراض والامر
كلام نفسى والمعاصى بارادته تعالى لا لمحبته ورضاه
وامره قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر قل ان الله لا يامر
بالفحشا والله لا يحب الفساد والكل اى كل الكاينات
من الطاعة والمعاصى وغيرهما بلا جبر منه ولا الجا فى
الافعال التكليفية والقضا عند الاشعرية كما قدمناه
عن شرح المواقف هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على
ما هى عليه فيما لا يزال وقدره تعالى ايجاده اياها على قدر
مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وافعالها او كما مر فى
المتن عن التسترى وقررناه من ان معنى قضايه تعالى علمه
ازلا بالاشيا على ما هى عليه ومعنى قدرته ايجاده اياها على
ما يطابق العلم وسمعه بالرفع عطفا ايضا على حياته بلا
صماخ لكل خفى كوقع ارجل النملة على الاجسام اللينة
وكلام النفسى فانه تعالى يسمع كلامهما وبصره بالرفع
عطفا على ما مر بلا حدقة يقلبها تعالى رب العالمين عن ذلك

اى الصماخ والحدقة ونحوهما من صفات المخلوقين لكل موجود
متعلق بقوله وبصره فهو متعلق بكل موجود قديم او حادث
جليل او دقيق كارجل النملة السودا على الصخرة السودا
فى الليلة الظلما وخفايا السراير متكلم بالرفع خبر ثالث
لان اى انه تعالى واحد منفرد بما ذكر متكلم ويصح كونه
خبر مبتدا محذوف اى هو متكلم بكلام قايم بنفسه
ازلا وابدا ابنا فى الافة والسكوت والمراد ان كلامه تعالى
منزه عما يعترى الكلام النفسى الذى هو صفة للمخلوق من
الافة المسماة بالخرس الباطن وهو عدم اقتداره على ارادة
الكلام فى النفس ومن السكوت الباطن الذى هو ترك الارادة
مع القدرة عليها ليس بصوت ولا جوف لان الحروف والاصوات
اعراض حادثة وهو سبحانه لا يقوم الحوادث به لانه لو
جاز قيام الحوادث به لزم عدم خلوه عن الحادث لزواله
ومقابلته هو فلا يصح عليه حركة ولا سكون لانهما من
صفات الاجسام وهو تعالى منزه عن الجسمية كما مر اول
الكتاب ولا يحل تعالى فى شى لا ذاته ولا صفاته اما ذاته
فلان الحلول هو الحصول فى الحيز تبعا وقد مر اول الكتاب
تنزيهه تعالى عن الحيز ولان الحلول ينافى الوجوب الذاتى
لافتقار الحال الى المحل واما صفاته فلان الانتقال
من صفات الذوات بل الاجسام ليست صفاته من قبيل الاعراض
لان الاعراض حادثة وهو تعالى منزه عن قيام الحوادث

بذاته ولا عينه ولا غيره اى وليست صفاته عين ذاته ولا
غير ذاته اما انها ليست عين الذات فظاهر واما انها ليست
غير الذات فالمراد بالغير من هنا ما ينفك احدهما عن الاخر
فيوجد عند عدمه احداث سبحانه العالم باختياره خلافا
للفلاسفة فى قولهم بالايجاب الذاتى من غير غرض له تعالى
فى احداثه هو اى ذلك الغرض استكمال اى طلب حصول كمال
زايد على ما كان قبل احداثه لا يتجدد له بايجاد ما يوجد
ولا ما اوجده من العالم اسم ولا صفة بل لم يزل سبحانه
باسمايه وصفات ذاته لا ضد له ولا مشابه فى ذات ولا فى صفة
ولا فى فعل ولا حد له سبحانه لا بمعنى المعرف المحتوى على اجزا
الماهية ولا بمعنى النهاية فعلى الاول عطف قوله ولا نهاية
عطف على مباين وعلى الثانى عطف على تفسير وعلى ارادة
المعنيين معا عطف خاص على عام ولا صورة لان المعرف
من صفات المركبات والنهاية والصورة من صفات الاجرام
وقد ثبت فيما مر انه تعالى واحد منزه عن الجسمية وصفاتها
يستحيل عليه سبحانه سمات النقص كالجهل والكذب
بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص لان كلا
من صفات الاله صفة كمال ليس بجوهر ولا عرض ولا فى
جهة ولا على مكان وقد مر هذا التنزيه مع ادلته اول
الكتاب لا يكون فى ملكوته تعالى الا ما شا من خير وشر ونفع
وضر وربح وخسر بل لا يقع لمحة ناظر ولا فلتة خاطر

الا بارادته تعالى لا يحتاج سبحانه الى شى هو الغنى مطلقا
قال الله تعالى والله الغنى وانتم الفقرا وكل موجود فقير
اليه تعالى فى وجوده وبقايه وساير ما يمده به وانه
تعالى حليم باللام ويناسبه ما بعده او حكيم بالكاف
كما وصف به نفسه فى كتابه العزيز متكررا خلق ما خلق ع
وفق الحكمة يتضمن مصالح دينية او دنيوية وامر بما امر
على وفق الحكمة كذلك ونهى عما نهى عنه كذلك عفو
يمحو اثر العصيان ويكفره بالاحسان غفور الكباير
من شا ممن مات مصرا على الكباير خلافا للمعتزلة واصل
الغفر لغة الستر والمراد به هنا ستر ما ليس ظهوره مرادا به
محمودا او الغفران بشفاعة من شاء تعالى ان يشفع من نبى
او ولى او لا بشفاعة بل برحمته تعالى الا الكفر فاهله
مخلدون فى النار قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا والمومنون مخلدون فى الجنة
بعد دخولهم اياها ابدا من غير عذاب يسبق او فى عاقبة
امرهم ان ادخلوا النار بجرايمهم فانهم يخرجون منها
ويدخلون الجنة كما نطقت به الاحاديث المتواترة المعنى
ولا تبيدان اى لا تفنى الجنة ولا النار كما نطق به الكتاب
العزيز والسنة من الخلود فى كل منهما ابدا ولا يموت الحور
العين عند ابى حنيفة بل هن داخلات فيمن استثنى الله
بقوله تعالى الا من شا الله وهما اى الجنة والنار مخلوقتان

الان كما مر دليله ويراه المومنون فى الجنة لا فى جهة ولا
باتصال مسافة بين الرائى والمرئى كما مر مع الاستدلال له وانه
تعالى ارسل رسلا مبشرين ومنذرين اولهم ادم صلى الله
عليه وسلم ارسل الى بنيه يعلمهم الشرايع واما ما فى حديث
الشفاعة من قول المستشفعين لنوح عليه الصلاة والسلام
انت اول الرسل فالمراد الى قوم كفار واكرمهم اى الرسل عليه
تعالى هو خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم الذى لا نبى
بعده وانزل عطف على ارسل كتبا على بعض انبيايه بين فيها
امره ونهيه ووعده ووعيده اخرها نزولا القران وكلها
كلام الله وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم
المقرو المسموع وبهذا الاعتبار كان القران افضلها والا
فالكلام النفسى واحد لا يتصور فيه تفاصيل وما ورد فى
تفضيل بعض السور والاى فمعناه ان قراءته افضل لما انه
انفع للمتدبر العامل به او لان ذكر الله تعالى وتنزيهه
فيه اكثر واشار بقوله اخرها القران الى انه ناسخ لها
تلاوة وكتابة وناسخ لبعض احكامها وانه تعالى
يحيى الموتى فيبعثهم باجسامهم وانه لا يجب عليه سبحانه
شى كما مر كل من الامرين مع دليله ويجب على المكلفين من
خليقته محبته الاختيارية المكتسبة بالنظر فى انعامه
بالايجاد والامداد بالبقا والحواس وغير ذلك مما خلق لهم
ويجب شكره على المكلفين من خليقته وان سوال الملكين

وا

وعذاب القبر والحساب والميزان والحوض والصراط كل
منها حق كما مر مفصلا واشراط الساعة من خروج الدجال
ونزول عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام من السماء
وخروج ياجوج وماجوج وخروج الدابة كما فى سورة
النمل وفى جامع الترمذى عن ابى هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان
وعصى موسى فتجلو وجه المومن وتخطم انف الكافر
الحديث وطلوع الشمس من مغربها كل منها حق وردت
به النصوص الصحيحة وان الخليفة الحق بعد نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم
على والتفضيل بينهم على هذا الترتيب كما مر ذلك كله
موضحا فى محله والله بالنصب سبحانه نسأله من عظيم جوده
وكبير منه اى جوده العظيم وانعامه الكثير وفضله
ان يتوفانا على يقين ذلك كله مسلمين انه سبحانه
ذو الفضل العظيم والطول العميم وهو سبحانه حسبنا
اى محسبنا وكافينا وهو سبحانه نعم الوكيل ولا حول
اى لا احتيال او لا طاقة ولا قوة الا بالله العلى العظيم
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم ورضى الله
تعالى عن ايمة سلفنا الصالحين امين وكان الفراغ من كتابته
يوم الاحد المبارك سابع عشرى ربيع الاخر سنة سبع وستين والف
من الهجرة النبوية المحمدية على صاحبها افضل الصلاة وازكى التحية

٢٥٨

الحمد لله وحده

الحمد لله تع

آل الى الفقير الى الله الغني ملكه
بطريق الهبة من افضل الفضلا الاخ في الله تعالى
المنلا سليمان بن علي الطرسوسي حرسه الله تعالى وادامه
في شعبان سنة ١١
ختمت بالخير

تاريخ السيل الذي دخل مكة لمولانا الحبر الفهامة المحقق واللوذعي الماهر
المدقق اخي في الله تعالى الشيخ عبد الجواد اسبغ الله تعالى عليه عوائد نعمه
وزاد فقال وانا اسمعه من لفظه زاده الله تعالى ذكا وتلا اثره بخطه

قد هجم السيل مكة فرقى | الى مقام الخليل ثم بسط
فانهدم البيت مسرعا فغدا | والكل منا من الخلاص قنط
فانفهقت بالدموع اعيننا | والقلب من حر ذاك صار سقط
فقال لي من غدا يسائلني | وفي سؤال السؤول جا نشط
هل غلط السيل ام اتى عمدا
فهدمه ارخوا فقلت غلط

هذا مما ساقه الدهر لدى افقر الورى الى ربه الغني محمد بن عبد النبي
القرشي غفر الله له ولوالديه
عفى عنه
...

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

باسمه وفقنا لتحقيق العقايد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية

صلى على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان المشيد بلوامع السيف والسنان وعلى آله

واصحابه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه

الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني ملكه الله نواصي الاماني ان العقايد العضدية

لما تضمنت قواعد من اصول العقايد الدينية الاوانت عليها ولم تشترك معه امثالها و

مهماتها مسئلة الاوقد صرحت بها او اومت اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها و

يبسط فوايدها بل لم ادل لها يعد في اعداد الشروح اذ كل ما وصل الى من ذلك مقدوح

مجروح فدعاني ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيا بحل المغالق كافيا في تحقيق المقاصد

والتفصي عن المضايق ولم اشتغل مع ذلك بنقل القيل والقال على ما هو داب اهل الجدال

القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور واخذت بمقتضى

الدليل وان لم يساعده كلام الجمهور قال المصنف رحمه الله قال النبي صلى الله عليه وسلم واهب ماه

بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه ما احتاج اليه لكماله

في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى الغير كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف و[illegible]

لكن يشمل ح ما قاله قوم من انه من هو صاحب كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي والاشتقاق

من النبا بمعنى الخبر او بمعنى الارتفاع اي هو مشتق من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي للعهد

الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي ستفترق امتي

اي امة الاجابة وهم الذين آمنوا به وهو الظاهر فان اكثر ما وقع في الحديث على هذا الاسلوب

اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم

بعده جدا فان فرق الكفر اكثر من هذا العدد بكثير الا ان يحمل فرقة السبعين على التاكيد

فان ما هو تحقيق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى اي اعطاه الحقيقي فانه

الى ان الاشتراك من خصوصيته صلى الله عليه وسلم وما سمعهم من انه لو حمل على اصول المذاهب

فهي اقل من هذا العدد وان حمل على ما يشمل الفروع فهي اكثر منه نوع لا استدلاله لجعل كل الاصناف

التي

التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد وقد يقال لعلها في وقت من الاوقات بلغت بهذا العدد وان

زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد فلا يرد انه ان اريد الخلود فيها فهو

خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من

فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا او لا بعد

بعدان يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى ساير الفرقة ترغيبا في تصحيح العقايد

الا واحدة قيل ومن هم اي الفرقة الناجية قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي رواه الترمذي و

الاصحاب جمع صحب جمع صاحب او جمع صحب بمخفف صحب بمعنى صاحب وهو من راى النبي صلى الله

عليه وسلم مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ او قبله او بعد حال الصحبة او لا وهذه اشارة الى مقاصد

هذه الرسالة عقايد المراد بالعقايد ما يتعلق الغرض بنفس الاعتقاد من غير تعلق بكيفية

العمل لكونه تعالى حيا قادرا عالما الى غير ذلك من مباحث الذات والصفات ويسمى تلك الاحكام

اصلية وعقايد واعتقادية ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة

والحج والصوم ويسمى شرايع وفروعا واحكاما ظاهرة الفرقة الناجية وهم الاشاعرة التابعون

في الاصول للشيخ ابي الحسن الاشعري وهو منسوب الى الاشعر الى قبيلة من اليمن وقيل الى جده

ابي موسى الاشعري فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها ناجية

قلت سياق الحديث مشعر بانهم المقتدون بما روى عن النبي عليه السلام واصحابه وذلك

انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون في عقايدهم بالاحاديث الصحيحة المروية عنه عليه

السلام وعن اصحابه ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا للضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة

ومن يحذو حذوهم والعمدة النقل من غيرهم كالشيعة المتبعين المتبعين لما روى عن ائمتهم

لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا الحديث

مع الاستاذ نصير الدين محمد الطوسي وفي تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الراى

على انه ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لساير الفرقة مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية

فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون

في اكثر الاصول قلت الشيعة يوافق المعتزلة في اكثر الاصول ويخالفها في مسايل قليلة اكثرها

يتعلق بالامامة وهي بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول
المذاهب ولايعرف فيها غيرهم كمسئلة الكلام وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه عن
المكان والجهة بل وتجويز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات و
الطعوم والروايح وجواز رؤية اعمى الصين بقة اندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء
وكون الصفات لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضا الى غير ذلك من المسائل
التي تشنع مخالفوهم عليهم فيها شحنوا به كتبهم اجمع الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بالمعنى المصطلح
وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد من الامة في عصر على حكم من احكام الدين فان المذكورين
ليست كذلك ولذلك نسبه الى طايفة مخصوصة وهم السلف من المحدثين العارفين باحاديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم وتميز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدها عن
الموضوعات وايمة المسلمين واهل السنة والجماعة على ان العالم هو في الاصل ما يعلم به الشيء كالخاتم
لما يختم به غلب على ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته حادث ولما كان الفلاسفة
اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود
الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات
فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد وبينا انه لا يتم لسند لا كلم كيف والتقدم الذاتي تقدم
المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزء من
علته التامة قطعا فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصريحهم اردف
ذلك بقوله كان بعد ان لم يكن اي وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى
الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة فان ارسطاطاليس
واتباعه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها
الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية
وصورها النوعية قبل بجنسها فان صورها خصوصيات انواعها لا يجب ان يكون قديمة والظاهر
من كلامهم ان قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده
الحدوث الذاتي وقد رايت اناكنا بخط واحد من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ قبل

هذا التاريخ باربع مائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا
على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم وقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل
افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف
لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف
ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة
على مذهبهم بانه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصلا في الازل او لا فان كان
الاول لزم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثاني فاذا
حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام
علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه لو جعل الامر
الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه معدا للوجود لا مصححا لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان
من شرط استحالته عندهم الاجتماع في الوجود فلا يلزم الا الازلية جنس هذا المعد او نحوه و
دعوى ان المعدات الغير المتناهية لا ينتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة
وبالجملة المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما او غيره دعوى من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات
لا بد ان تهيئ مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه
الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم
كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال و
انت تعلم انه لما فرض تحقق ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في
الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه
في وجوده الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل
اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم يتعلق الارادة بوجوده فيه بل في وجوده
فيما لا يزال من الاوقات الاتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمما
لعلة وجوده او لا وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى
امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة

مؤثرة على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه
فان قيل لابد من اختيار احد شقي الترديد الذي اوردناه قلنا انه مع لعلة وجوده في الازل مختار
انه ليس كذلك وان اردتم انه مع لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا
احتياجه الى امر اخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول مثلا
والقصر يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلقت ارادة الفاعل المختار بوجوده
الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على
النحو الذي تعلق بها ارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه وقد يقال ان الازل فوق
الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب له لما كان متعاليا عن
الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا شيء غيره في الازل
وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها بوقت ما والزمان
من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده المتناهي وليس الله متقدما عليه
بالزمان اذ الواجب له ليس بزماني حتى يقال انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل الشبهة
في ان الارادة القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان يكون كافية يلزم
قدم الممكن فلابد من تعلقها ولا بهذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم
التسلسل ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي
تعلقت به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمي فلا يحتاج
الى امر مخصص بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية
وهي التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية او
عدمية بوقت يحتاج الى مخصص بالبديهة واما التسلسل في التعلقات بان يكون مخصص
تعلق الارادة هو تعلق الارادة بتعلق الارادة في ذلك وهكذا حتى يكون ارادة وجود
الممكن في ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت واراد ارادة وجوده
في ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب
المبدا وينتهي من جانب الاخر الى ارادة ذلك الممكن ولا يكون الحال كما يقول به الفلاسفة

من تعا

من تعاقب الاستعدادات المتناهية حتى ينتهي الى الاستعداد القريب الذي يلي المعلول فقد قيل عليه
انه باطل مع قطع النظر عن برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين
حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذي يلي الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا
بين الحاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب ويتوارد عليه تعلقات مترتبة
غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليس الارادة ولا
المريد طرف السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر
الفساد وان صدر عن بعض من يعتقد علمه الا التامل بالاعتقاد والوجه الثالث من
الارادة على دليلهم النقض بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء من الحوادث
اليومية واجيب عنه بان الشرط اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة
المجتمعة المحققة في الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الامور
المتعاقبة ولا يجامع المتقدم منها المتاخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان الافلاك
عندهم قديمة وحركتها دائمة فهي ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت
عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت
خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم
الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على
سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتاخرين وقد رايت في بعض
تصانيف ابن تيمية القول به في العرش وقال الامام حجة الاسلام رد الجواب المذكور ان هذه
الحركة مبدا الحوادث من حيث انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كان من حيث انها مستمرة
فكيف يصدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من
حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب اخر البتة واعترض عليه بان
هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجوب اجتماع الاحاد وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور
المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدوث شيء اخر فلا ذا
عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر معدوم او عدم

امر موجود او بعضها امر موجود و بعضها عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر
وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة وعلى الثاني يكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء
علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل
في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين
من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناه وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور
الموجودة المرتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة المجتمعة اما
في حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم
امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات
المجتمعة الحادثة في حال عدمه وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا لزم التسلسل
المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم
كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع حتى
التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها و
لو كان انا كافيا في انتفاء ما هي مانعة عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فان
اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان احادها مترتبة في الحدوث بحسب الزمان
ومجتمعة في الوجود فيجري فيها التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات
كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم ونطبقها
على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونشرع البرهان وان لم يجتمع في الوجود ايضا
نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة وقت عدمها
او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم
جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني
يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على امور غير مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل في
اسباب وجوده الوجه الرابع ما عول عليه بعض المناظرين وهو ان القول بتوارد

الاستعداد

معدودة نخ

الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم
مطلقا سواء كان تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم
يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا به
فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق
فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اي لو كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا
على كل واحد منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية
عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة
مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية قلت هذا بديهة الوهم لا بديهة العقل
فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان
السابق على كل فرد منها وان كان مقارنا لفرد اخر منها وهاهنا لما كان القديم موجودا في اثناء
كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه تحقق
تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد اخر منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم
على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث
المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد
منها وذلك ظ وقد اعترض عليه بان المنافاة انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل
المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل الذي هو عين الافراد المعدودة وليس كذلك
وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع
وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بديهة وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان
لا يكون شيء من احاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد صرح بعض الفضلاء في
مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد
الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا الكلام
سخيف لان مرادهم من القدم النوعي ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث
لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول

نعم كبرى است

هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من
شهر او شهرين وبديهة العقل تحكم بان لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم
الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان
التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المرتبة سواء كانت مجتمعة في الوجود اولا
وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم
ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الاخر وهو محال لان المتضايفين
متكافيان في الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبداء واخذنا
سلسلة من مبدء معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية ولكل واحد
من احاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتكافؤ اعداد السابقيات والمسبوقيات
فيما فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات
على عدد السابقيات بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل
من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل فان
الحوادث لا اول لها ولا اخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية فلا يظهر التخلف وذلك لانا اذا
اخذنا واحدا من احاد السلسلة كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الاحاد
سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى تتكافؤ المسبوقية التي في المبداء وكذا ان تنزلنا يجب ان يكون
فيما تحت المبداء اي المعلول الاخير مسبوقية لا يكون بازائها سابقية كما وجد في المبداء سابقية وليس
معها مسبوقية ليتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين
ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في الوجود ايضا لان احد المتضايفين
لا يزيد على عدد الاخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا مثلا لا يمكن ان يكون الابوة
ازيد من البنوة سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق يجري في الامور
المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود لانا نجري بالعقل
بمعونة من الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المرتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية
من الحادث الذي قبل مبداء الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبداء الجملة الاولى

على مبداء

على مبداء الجملة الثانية ينطبق سائر احاد الاول على سائر احاد الثانية ونسوق الدليل الى ان قال فان
تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده
وان كان ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا لكن المدعى غير
متحقق لان غير المتناهي غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية
ولما لم يجتمع الاحاد لا يكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم جواز
وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروض ههنا
وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة
بمعنى ان كل واحد من احادها موجود في جزء من تلك الازمنة والوجود اعم من ان يكون في الان
او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل الوجود
عند الفلاسفة فرد اخر بنسبة الى الدهر فانهم يقولون ان المبادي العالية موجودة في الدهر
والذهن وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي فاخراجه
من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو اما الانتهاء
على تقدير عدمه واما مساواة الجزء الكل وهذا المحذور ان يجريان في صورة التعاقب فان العدد
الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه في نفس الامر لشيء من
الاشياء سواء كان احاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البديهة حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم
مطلقا يابى عن قبول مساواة جزؤه كله فتأمل واعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل
الاجتماع والترتب وقد سمعت انتفاء الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد وجه اشتراطه بانه
لو لم يكن بين الاحاد ترتب لم يكن للعقل التطبيق اذ لا انتظام فيها منضبطا حتى يلزم من تطبيق
بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الاحاد المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق
المبداء على المبداء انطباق كل واحد من احاد السلسلة الثانية على نظيره من احاد السلسلة
الاولى ويتوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف من الحصى فانه يكفي في الاول تطبيق المبداء
على المبداء وفي الثاني لا بد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل
في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة

المجردة قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المترتبة بان يلاحظ العقل ان كل واحد منه
تلك الجملة اما ان يكون بازاء واحد من اخرى اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان
لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتيب ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد
واحد بازاء واحد واحد مفصلا لان هذا الاجمال كاف دون الاجمال في الصورة الاولى لكم بل لا
ان يد فعوا ذلك بانه في السلسلة المترتبة ينتقل الزيادة الى الطرف اللاتناهي فيظهر الانقطاع وفي
غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل يمكن ان الزيادة في الاوساط ولي ههنا كلام اخر يندفع به هذا الدفع
وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الترتيب لان الجموع متوقف على الجميع بلا واحد وهذا
المجموع يتوقف عليه ان اسقط منه واحد اخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر
التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده
مجموع اخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك ينتهي بعدة متناهية الى الاثنين فيكون
المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لا يجمع من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا
الى غير النهاية فنطبق السلسلة المبتدية من الواحد على السلسلة المبتدية مما فوقه فان
قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كما اشتهر من ارسطاطاليس
ان العدد من الواحد مركب من الواحد لا من الاعداد التي هي اقل منه فان تركب العشرة
من اربعة وستة ليس اولى من تركيبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرهما من الاعداد التي
تحتها فاما ان يقال تركيبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء مختلفة متغايرة فيتعدد تمام
ماهية شي واحد وهو محال واما ان يقال ينبغي تركيبه منها جميعه ولما بطل الاول تعين الثاني
قلت هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان
محض الاحاد فلا يتصور ذلك ومن يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا اخر متميزا عن ساير المراتب
بخصوصية اللاحقة فقط لا بصورة مغايرة لمواد ها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل و
العجب ان بعض المتاخرين مع تصريحه بان العدد محض الواحدات وليس فيه صورة نوعية
نفى تركيبه من الاعداد التي تحته ومن البين ان واحدا وواحدا يكون جزء واحد وواحد و
واحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته لا ينافي تركب معروض العدد من معروض

تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمرا اجزاء عمرو وزيد وخالد فان مجموع زيد وعمرو اي
معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اي معروض تلك الهيئة الاجتماعية
وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزءا منه وعلى ذلك يتفرع
ما اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور
الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن الواحد ب وعن ب ج وعن مجموع ا ب د حتى يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة وعليه يبتني البرهان
المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو ترتب
الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة علته الموجدة فيها واما المجموع فعلته اما
بين نفس المجموع او جزءه او خارج عنه والاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه فتعين
الثالث والخارج عن مجموع الممكنات هو الواجب ولا قدرة في هذا الدليل الا بان يختار
استناد المجموع الى جزءه على ما فصلناه في بعض رسائلنا فعلى ان المتعدد الاقل جزء من
المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد يخالف حكم العقل
فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان
قلت لو كان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز
ان يكون علم الله تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات الا
بحسب علمه فلا يتصور التطبيق ولذا ذهب الفلاسفة الا ان علم اجمالي وذهب بعضهم
الى نفي علمه بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعي بسطا في الكلام لا يحتمله هذا
المقام فان قلت معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعلق
متعددا فيجري التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات
المتصفة بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا يبلغ
مبلغا لا يتناهى فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق ان كان
بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي
متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير متناهية

والمعدوم

ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعلوم الصرف فح التجاوا الى القول بان تعلق
العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديم والتعلق حادث وانت خبير
بان العلم ما لم يتعلق بشئ لم يصر ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما
في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي
ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حققنا في موضعه ان العلم الاجمالي علم
بالفعل وهو العقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما
هو للنفس من حيث هي نفس قالوا العقل الاجمالي للمبادي هو خلاق للصور التفصيلية
في الخارج ولك ان تقول العقل الاجمالي فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية في اذهاننا وانما
اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارض الآراء وتصادم الاهواء وتاهت جمهور المتكلمين في هذا البحث بشئ تقلق بقلب الاذكياء بل
اجتهدوا في ايراد الممنوع البعيدة التي يأباها الطبع المستقيم اشد الاباء فبقي نفوس الناظرين
فيما عليه الفرق مذهب لكل بل الائمة التي اوردوها ايضا شاهد ذلك بلا امتراء ثم اقول كما ان الله
البعد المكاني متناه ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم
واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم
ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأبى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا
مكانيا غير متناه فكما لا عبرة لحكم الوهم في الامتداد المكاني ولا عبرة في الامتداد الزماني ايضا
وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون الا متجددا كذلك الا اذا كان له
راسم موجود ممنوع فانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع
والرتبة من غير ان يكون له راسم معدود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة
الوهم والبراهين تقتضي بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شئ الا انه غير متناه
كما انه ليس فوق المحدد شئ الا ان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان
بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا
لاحظها الذكي انقلع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة في هذا المطلب والله الموفق

مبل

لما هو خير

لما هو خير وكمال وعلى ان العالم قابل للفناء اي للعدم الطارئ على الوجود واختلفوا في وقوعه
فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار
واجر ابدان الانشاء وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليهم ان ادريس عليه السلام
في الجنة وهي دار الخلود ويلزمهم على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد
استقرار اهل النار واهل الجنة كل في مقرهم يوم الحساب وقال الامام حجة الاسلام في
الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما فقال في مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض
المجاز الى ذروة الحقيقة فراوا بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود الا الله تعالى
وان كل شئ هالك الا وجهه لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا
وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وانهم يخالفوا في حدوثه اشار الى مسئلة
اخرى وعلى ان النظر اي اجمع اهل الحق على ان النظر وهو الفكر في معرفة الله تعالى اي لاجل
معرفته ففي ههنا تعليلية كما في قوله صلى الله عليه وسلم عذبت امراة في هرة والمراد
بمعرفته ههنا التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة
البشرية واما معرفة ذاته تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه
كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى
ما قال الغزالي في عيون المسائل انه كما تتحير العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدورة
يمنعها من تمام الابصار كذلك تتحير العقل عند ارادة حقيقة الكنه ذاته تعالى حيرة ودهشة
يمنعه عن التناهي وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل على امتناعها بان
حقيقته تعالى ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه
لان البساطة العقلية محتاجة الى البرهان وافادة الرسم الكنه ليس كليا لكن لا دليل على
امتناع افادة الكنه حتى في شئ من المواد او عدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص
يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبديهة بعد تهذيب النفس بالشرايع الحقة وتجريدها
عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها
كثيرة مثل قوله عليه السلام سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا

في ذات الله تعالى فانكم لن تقدروا قدره قال الصديق رضي الله عنه العجز عن درك الادراك
ادراك وضمنه المرتضى كرم الله وجهه فقال العجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر الذات
اشراك واجب شرعا لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في السموات
والارض ولقوله صلى الله عليه وسلم حين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار لايات لاولي الالباب ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها وويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر
فيها والامر هنا للوجوب لانه صلى الله عليه وسلم اوعد بترك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى
ولا وعيد على ترك الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا و
هو موقوف على معرفته ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبني على قولهم بالحسن
والقبح العقليين وسيأتي ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله تعالى
واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون المعرفة المعبود فمعرفته مقدمة الواجب
المطلق فيكون واجبا وما توقف على النظر فيكون النظر ايضا واجبا فان قلت قد ذهب بعض
الايمة كالامام ابي حامد الغزالي والعلامة الرازي في بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب
بديهي فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلم
فالنظر في ساير صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلا ريب
ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا
بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل
بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء
انه لا بد ان يكون في كل واحد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب
للذب ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة
العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان
الظلم فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى لرياسة اهل العلم والتمييز بينهم
وبين غيرهم من عري عن العلم والتمييز متوسلا في ذلك بالحوم حول الظلمة سعيا لتحصيل مرامهم
والانخراط في سلك اعوانهم وخدامهم خذلهم الله تعالى ودمرهم تدميرا واوصلهم قريبا الى جهنم
وسائت

وساءت مصيرا فان قلت ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام
بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين
بالنظر والاستدلال كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذه الحالة لم يطلع على
دليل دال على وجود الصانع وصفاته قلت انهم لم يكلفوا بالنظر اول الامر بل كلفوهم
اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده في الله تعالى وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف
الالهية في المحاورات والمواعظ والخطب على ما يشهد به الاخبار والآثار غاية الامر انهم
ببركة صحبة النبي صلى الله عليه واصحابه والتابعين وقرب الزمان بزمانه صلى الله عليه وسلم
كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق
على القواعد المدونة ولكونهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك
متطرقة الى عقايدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية
ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى حسبما يقتضيه استعداداتهم قال
الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات البروج وارض
ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت
ربك عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها وقال جعفر الصادق عرفت الله
بنقض العزايم وفسخ الهمم وانت اذا تاملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان
الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فروض الكفاية وما هو فرض عين هو
تحصيل اليقين بما ينشرح به صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا
ثم اختلف علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله
اذ يتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام
الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية
واجزائها على القصد والنظر فعل اختياري قلت على ما ذكر يلزم ان يتوقف القصد لكونه
فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية

تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى الاسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملايم مثلا يوجب انبعاث الشوق مثلا والشوق يوجب الارادة او هي نفس تأكد الشوق على ما ذهب اليه البعض ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة وليس هناك امر اخر يصدر باختيار ويسمى قصدا

والحق عندي انه ان كان النزاع في اول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف فيه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد قال الشريف العلامة في شرح المواقف هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نم استحالته بل المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال لانه يستلزم جواز تحقق الملزوم وهو وجود الكل والمشروط بدون وجود اللازم اعني الشرط والجزء وهو محال بديهة وبه اي بالنظر الصحيح تحصل المعرفة اما بطريق جري العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل اخر صادر منه بسبب اخر كتحريك اليد المفتاح الصادر بسبب تحريك اليد ويقابل المباشرة وهو ان يصدر منه فعل بلا واسطة فعل اخر والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال او الاضافة عند غيرهم فالعلم اراد بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فانه بديهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى

ابتداء

ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا او قال السيد فلذلك انما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه تعالى و جوز ان يكون لبعض الاثار مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وايجاد الكل واقعا بقدرة الله تعالى كما نقول به المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكن ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما ذهب اليه الاشعري ومن لعل النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم المنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام الامام انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان يكون بعض الاشياء لزوما عقليا مع ان الكل مستندة عنده الى الله تعالى ابتداء وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالاخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا وتفصيلا وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بديهة وقاعدة الاشعري يقتضي ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وان الوسايط بمنزلة الشرايط والالات وقد صرح به في الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسايط وظاهر مذهب الاشعري ينفيه وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده فايضا عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ليكون الامور السابقة مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان كل الممكنات استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت

عن البارى وحدثت عنه ولا تاثير للوسايط اصلا في الايجاد بل في الاعداد قلت هذا هو ما ذكرنا
انه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته لحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم كما لا يخفى
والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال في شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق
الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا و
طريق العلم منحصر عندهم في الحس والمهندسون انكروا افادته العلم في الالهيات متمسكين بان
اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر او عرض
مجرد او مادي وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر شي منها سالما عن المعارضة
والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي اقرب الاشياء اليهم فما ظنك باحوال
الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالاليق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لو تم لدل
لا يخفى لان كثرة الخلاف لا يدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم
سهولة ادراكه ولئن سلم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا على ان هذا
الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفته تعالى
لا تحصل بدون المعلم الذي هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف في الاحتياج
معرفته تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة
كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا اليه في اشكل العلوم اولى وهذا انما يدل على القدر دون
الامتناع قلت فيه على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم العلم لدل الاختلاف في الاحتياج
الى المعلم على عدم العلم به فلا حاجة الى العلم لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث
فله مؤثر علم ان له مؤثرا سواء كان هناك معلم اولا وانهم سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا
انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقل يدرك ان يتلقى من الشرع ليعتد بها مكنا
نكتفي بصاحب الشرع معلما وبالقرآن اماما وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال اعاد
لفظ العالم ليكون بحث النظر ويستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث له محدث بالضرورة
فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث واجبا وجوده
ممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا

لان العدم

لان القدم ينافي التاثير عندهم فيحتاج الى محدث ولوجوز التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى
الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة
لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون
وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع عن غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة
في بادي النظر امرا يشترك الجميع فيه وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يتخصص
في الممكنات بالاضافة الى الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان يكون
الممكنات بهذه الحيثية مستندة الى وجود يكون متخصصا بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود
الحق الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا شك في انه
ليس عين الواجب ولا عين شيء من الموجودات وان اريد به معنى اخر اصطلحوا على تسميته
بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدا لانتزاع هذا المفهوم البديهي
وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي الممكنات اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين
ايضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدا لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع
بين الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بديهة العقل
حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلو كان الماهية علة لوجودها لزم
تقدم وجودها على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور
وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه على ان البديهة
حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدا لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور
بذلك الطريق وبهذا الطريق ينكشف كثير من الشبه فاتقن ذلك بالتامل الصادق لا خالق سواه
جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل
من خالق غير الله قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ايمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء
على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق
بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة
فان بديهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا

استدلال ابطال العينية بالترديد اما على الشق الاول فظ واما على الثاني فلانه لو كان النزاع لفظيا يلزم ... الوجود ... يكون الجواب باختيار الشق الثاني ومنع كون النزاع لفظيا وقوله ثانيا فان قلت اه اثبات للمقدمة الممنوعة والجواب منه منع كما لا يخفى

لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب
ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه
بالكسب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى خلقا
فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسبا له
واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاد ابو اسحق على انها واقعة بمجموع
القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضي على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله
تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد
مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما على المعتزلة بل اراد به ان القدرة
مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال في قواعد العقايد ان
مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى موجب للعبد القدرة والارادة ثم هما توجبان
وجود المقدور قلت هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان محققي مذهبهم ان الله تعالى فاعل
للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به في شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع
عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسط و
المتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبداء الاول ويجعل المراتب شروطا معدة
لا فاعلة وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فانهم كلهم متفقون على صدور الكل منه
جل جلاله وان الوجود معلول له تعالى على الاطلاق فان تساهلوا في تعابيرهم لم يكن منافيا
لما اثبتوه وبنوا ما بلهم عليه وقال بهمنيار في التحصيل فان سالت الحق فلا يصح ان
يكون علة الوجود الا ما هو بريء عن كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول
لا غير وما نقل عن افلاطون العالم كرة والارض مركز والاشياء هدف والافلاك قسي
والحوادث سهام والله الرامي فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة على الاشعري بان قدرة العبد
لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق
بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم بتاثير القدرة وبانه لما لم تكن للعبد اختيار فلا يستحق
الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا يستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم

بان القدرة يستلزم هذا الامر ولا يستلزم العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول
الاشعري وسياتي بسط الكلام فيه ان شاء الله تعالى وللناس في مسئلة خلق الاعمال رسالة منفردة متصف
بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص نقل من ابن تيمية في بعض تصانيفه ان هذه المقدمة مما
اجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض المصنفين استدل على وجود الواجب بان كون الشيء منفردا
اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال فلا
يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف
بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى عالما وقديرا ومريدا ومتكلما وهكذا في ساير الصفات ولكنهم اختلفوا
في ان الصفات عين ذاته او غير ذاته او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين
الى الثاني والاشعري الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدا لانكشاف
الاشياء عليه علم ولما كان مبداء الانكشاف علم عين ذاته كان عالما وكذا الحال في القدرة والارادة و
غيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون تلك الصفات زايدة عليه فانا نحتاج في انكشاف
الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا قايمة بنا والله تعالى لا يحتاج اليه بل بذاته ينكشف الاشياء عليه ولذلك
قيل محصول كلامهم نفي الصفات واثبات نتايجها وغاياتها واما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من
الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريقان على نفي الغيرية بانها لو زادت لكانت
ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب او غيره وعلى الثاني
يلزم احتياج الواجب في كونه عالما وقادرا مثلا وبالجملة يلزم احتياجه في صفات الكمال الى غيره فيكون
ناقصا بالذات كاملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكثرة وهو تعالى واحد
من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة كما بينوه في موضعه وايضا يلزم ان يكون البسيط الحقيقي فاعلا
وقابلا معا وقد بين في موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل نمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج
عندنا هو الحدوث وهي قديمة لا تحتاج الى علة وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج هو الحدوث
لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الحاجة هي الحدوث
قيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب اذ الدليل انما قام على وجود موجود
مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه في صفاته عن غيره فلم يتم عليه حجة وانت تعلم ان هذا

مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما ستطلع عليه بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علمه الواجب
فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات كثيرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نم ان
الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التي ذكرتموها
على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت تعلم بان هذا ابتناء على القول بكونه تعالى فاعلا موجبا
لكن الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة
العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة الوجود
والتشخص وساير الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمص وان
ابهم بزيادة صفاته لكنه اشار اليه بقوله متصف بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي العينية بناء على ما قيل
من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها استدل القايلون بالغيرية بان النصوص وردت
بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشيء عالما معللا بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغايب
وقس عليه ساير الصفات وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه
فان قياس الغايب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق الا يرى ان القدرة قد يزول في الشاهد وقد
تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه وفي الغايب بخلاف ذلك كله وليس معنى
العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية ذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا او بمرادفه
في اللغات الاخر سواء كان من يقوم به العلم اولا واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره وبان نفي العينية
بديهي فلا يحتاج الى دليل واما على نفي الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة يشهد بان الصفة
والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان من حكم ليس في الدار غير زيد او ليس فيها غير عشرة
رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته واحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة
نفي غير المنفي من نوعه والا لزم عدم كون ثوب زيد والامتعة التي في الدار غيره ولا قائل به وقد عرف
الاشعري الغيرين بانهما موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم قلنا النقض غير وارد لان الجسمين
المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته فيكفي في دفع هذا
النقض المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الفرض فلا حاجة الى
تغيير التعريف وان تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الاخر لان

ما قيل

لان ما قيل من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على
عدم امر مانع فيحدث المانع منه وينتفي القديم ولكن تنزل عن هذا المقام ايضا فالمراد ان يجوز
عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي اللزوم
وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر لعلاقة بينهما بل لعدمهما فلا
نقض ولا شبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم هي التي تنافي
الغيرية تقرب احدهما من الاخر لا مجرد مصاحبتهما دايما واورد على التعريف المختار انه ان
اريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري والعالم لامتناع عدم الباري وبالعرض
ومحله بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان
اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جايز فيلزم
ان يكون الكل والجزء والصفة والموصوف متغايرين واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك
من الطرفين ولو في التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر ولا يجوز مثل ذلك
في الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاد قدس سره في شرح المواقف
هذا الجواب صحيح ان لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب
اذ لا يجوز ان يتعقل الباري معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم
التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره ح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل
لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر تعقلا مطابقا او غير مطابق قلت هذا الجواب غير
صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الاخر تجويز
العقل وجود احدهما بدون الاخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا
بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء و
الكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الاخر
لخرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع اللوازم والملزومات
خارجة عن التعريف ويمكن ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور
ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا

هذا التعريف... مثل الباري ... مع العالم

اندفع بذلك النقوض وكلن يدخل فيه الجزء والكل ولا باس به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد
القدماء ولا مدخل في ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن
حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته لانه لا يصح التعويل عليه كيف والمعتزلة
لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري فكيف يقولون
بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك وقال الامام الرازي ان هذا
الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى كما خص العرف لفظ الدابة بذي
بذوات القوائم الاربع قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر
لا في مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون انه يلزم من
اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لا هو ولا غيره
واستدل المعتزلة بانه لو كان للواجب تعالى صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات
ثلثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء
مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا الانتقال ببعضها الى بعض الابدان وبعضها الى بعض اخر و
اثبات ذاته وصفاته القديمة ليس من ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات
وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض
الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف
ومن اسنده الى الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا
في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة فهو عالم اي كلمه فلقوله تعالى هو الله
الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة واما عقلا فلان الافعال المحكمة المتقنة يدل على علم
فاعلها ومن تفكر في بدايع الايات السماوية والارضية وفي نفسه وجده قاطع حكم تدل على
كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات قد يصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما يشاهد من بيوت النحل
وغيرها فانها مخلوقة الله تعالى على اصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى على ان عدم علم بعض الحيوانات
بتمام

مع الشرح

بتمام بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا
ونظايره من الايات والاحاديث كثيرة بجميع المعلومات ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه تعالى
بغيره فلما مر من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته
فانه يعلم انه هو الذي يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم و
يشهد به الفطرة هذا هو النهج الملايم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج اخر يطول فيه
الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر
في الخارج فيها وقد كثر تشنيع الطوايف عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي مع توغله في
الانتصار لهم قال في شرح الاشارات واعلم ان هذه السابقة تشبه سابقة الفقهاء في تخصيص
بعض الاحكام باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير
من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون
عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر اخر
يعارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجريهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك
في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوخذ بيان هذا المطلب من
ماخذ اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجريها
قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم
مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى على ذلك بل ما
ندركه على وجه الاحساس والتخييل يدركه هو على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في
المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن
باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك
لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتكلمين كابي البركات

شرح مواقف

اي في كونه تعالى لا يعلم الجزئي المادي

حمل كلامهم على ذلك

البغدادي بناء على ما اشتهر بين المتاخرين من ان التشخص الذي يمتاز به الشخص عن ساير
افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل داخل في قوام النوع وح فالتشخص شخص
لا نوع له وهو مادي فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون
في الشخص امرا داخلا في قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص عن ساير افراد نوعه بالعوارض
الخارجية بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا
النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التي تسمى متشخصة اي عنوان
التشخص وعلامته التي بها امتاز عندنا ولذلك يختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدارك
فيتشخص عند بعض المدارك بعوارض مخصوصة وعند بعض اخر بعوارض اخرى والعوارض
والمعروضات كلها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات فاذا ادركت
بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا
الادراك جزئية فليس للجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئي شيئا داخلا في قوامه ليس في الكلي بل هما
نحوان من الادراك يتعلقان بشيء واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان
صوابا او خطاء فان ما ينفونه عنه هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو بالحقيقة نقص على ما فصلوه
في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال في حقنا وهي في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذا الادراك في حقه
نقص ولا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بما يقول برجوع السمع والبصر الى العلم
كالاشعري وفلاسفة الاسلام فالتكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن
ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي ينفي الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت
قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات
الراي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي وبينه الشراح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء و
لذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي مبدا التخيل للحركات الجزئية
وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما
قررت هو ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئي قلت قد صرح بعضهم
بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن راي كلي وقد صرح به

شيخهم ورئيسهم في التعليقات ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى
يصير مجموع المعروض والعارض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه على ان
لا فرق بين النوع المنحصر في الفرد والعرضي المنحصر فيه في هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم
بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة والثاني ما هو
مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبني على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور
مبني على المعنى الثاني ولكن يبقى انه يحتاج في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر في فرد فلا
يثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحيرت فيه الافهام ولذلك اختلف العقلاء
فيها فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه تعالى بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب
البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشيء وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض
الى انها قائمة بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال هو لا يعقل
الاشياء دفعة من غير ان يتكثر منها في جوهره تعالى او يتصور حقيقة
ذاته تعالى بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهي اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة
من عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدا لكل شيء يعقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات
وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء في هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراكه ذاته لذاته
الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عنه ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل
تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور
فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب واذا
كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته
من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك لست محلا لها وانما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي
هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من

وهذه مسئلة علمه تعالى بالجزئيات على وجه جزئي على ان الموجود في الخارج الواحد ليس للاعراض دخل في تشخصه

في حقه تعالى

او يتصف تعالى صورها فيه في جوهره و الفايضة بها

غير حلول فيكل ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير
ان يكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول لما كان عاقلا لذاته من غير تغاير
بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لمعلوله الاول
فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم
بين المعلولين ايضا اعني المعلول الاول والعقل الاول له شيئا واحدا من غير تغاير يقتضي كون احدهما
مباينا للاول والاخر متقررا فيه لكن وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم
بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول وهو نفس عقل الاول اياه من غير احتياج
الى صورة مستانفة تحل في ذات الاول تعالى عما ذكر علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس معلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب اذ لا موجود الا وهو
معلول الاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة
فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الصور
والجواهر وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذا لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت
هذا الكلام اقناعي من وجوه الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراكه ذاته الى
صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراكه ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر
غير بين وما ذكره من الاعتبار من نفسك لا يفي ببيانه بل ولا بالتانيس به فان الصورة
العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه
غير غائب عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره
وادراكه مستلزما لادراكه الثاني ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس
بعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها باشتراكه
غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه
بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب
على ذلك نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون

الاحتياج

الاحتياج الى الصورة لكان مقويا لهذا المدعي وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصورنا الامور الصادرة
عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان الثالث ان قوله لا يظن ان كون محلا لتلك الصورة
شرط في تعقلك اياها فانك يعقل ذاتك مع انك ليست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل
احد الامرين من كونه ذات العاقل او صفاته الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لكن بوجه اخر
غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء
لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن
وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اكد واوثق فلا يكون دون حصوله للفاعل فمسلم لكن
لا يظهر ان الحصول على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول
للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل ~~في بعض الموجودات~~ في معنى الوجوب والامكان شرط
التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من
الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعني
ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول
الاول وعقل الاول له شيئا واحدا انما يصح اذا كان المعلول الاول بالاعتبارات الثلث التي لا يريد
عليها في الخارج علة للمعلولات الثلث المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة
في الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات
الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية
مع تلك الصور يقتضي ان يكون علم الواجب بالاشياء اعني تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة
فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول
الفلاسفة لان المجرد لا يدرك الجزئيات المادية الا بالات جسمانية يرتسم صورها فيها الاولى ان يقال
الا ان تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا
المطلب الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب له
ليس امرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن
صدورها بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار

تمهيد

وعقل الاول له

بكون

بل المناسب به

للقابل

بالنسبة الى الوجود

بل بمحض الايجاب فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة
بالعلم كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله تعالى اذ تعلق العلم باللاشيء المحض محال بديهة
وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما
لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما وهو يقتضي نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن
ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه بعلمه البسيط الاجمالي يعلم جميع الاشياء وذلك
مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول التفاصيل فينا فان قلت
هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون
قبل هذا الوجود موجودا في علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل الوجودات او
ينتهي الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى الصفات الذاتية
وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين
علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علم به ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل
ذلك في المعلول الاول على التقرير الذي قرره شارح الاشارات لانه ليس عنده وجودان يكون احدهما
علميا وصدوره عنه بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد هو الخارجي
وهو عين علمه والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه
موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا ترتضيه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما اليه
وجود آخر له حتى يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده
الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا غير غايب عن مجرد وليس له وجود آخر
بحسب العلم فان الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري واعلم ان ما ذكرناه
جار على اساس مذهب المتكلمين اذ لا يكون علمه تعالى غير ذاته ويكون الممكنات كلها موجودة في علمه تعالى
على سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا اذ هو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة
كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسألة يعلم جوابها اجمالا فانه
يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليطلق
في الممثل له كذلك والغرض من المثال تقريب وتوضيح وقد حققنا ذلك في الكتب العقلية المذكورة واما على مذهب

وجود ا

الحكماء

الحكماء القائلين بان علمه عين ذاته فينبغي ان يحمل الممكنات الموجودة في علم الله تعالى هل هي قائمة بانفسها او
بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجواب بل اكتفى بذكر احتمالات وقال انه لا ينبغي ان يلحق عنها
ولم يتعين ان اي الاحتمالات هو الحق وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولو
اتفق لنا اعادتها وعسى ان يتيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ما ذكرت من اساس مذهب المتكلمين
يأتي الترديد المذكور بان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته تعالى قلت على اصولهم
لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي في هذا الوجود
متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بالفعل و
الحصول فيه وبين ان الممكنات حاصلة في العقل وليست قائمة به وقدحنا في هذا ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا
انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما بعد الاحتمال فلا قدح فيه
وانت خبير بانه لو اجري هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا يندفع ان يكون الممكنات موجودة في علمه
الذي هو عين ذاته ولا يكون قائما به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك والدلايل التي ذكرت في
نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له دربة وهذا اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات
منطو في علمه بذاته لان ذاته على ما هو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه
مبدأ للممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة
في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حيا قادرا
عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هي عليه وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من
دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مباين للعلة لا يخفى عدم تعقله اذ المعقول من العلم الاجمالي
هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة ويحلل الى العلوم بالاجزاء ويفصل اليها وليس المعلولات مما يحلل
اليها العلة فذلك يقتضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهوريين هو بعينه العلم بالمتضايف
الآخر ولا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفين
قلت لو سلم انه كذلك فلا نم ان العلم به عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد ان نحقق علم
الواجب بحيث لا يقتضي الكثرة في صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب
بغيره منطو في علمه بذاته وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته

انما قال المشهوريين لان المتضايفين الحقيقيين ليسا العلة والمعلول بل العلية والمعلولية تأمل

[illegible]

علم ما هي عليه بل منطوٍ في علمه بالكائنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته
علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذووا الفطانة لان تلك الكائنات مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين
لا ينطوي في حضور الآخر ولو قرن بينهما اي نسبة من العلية وغيرها ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال
ان من جملة احواله كونه تعالى مغايرا للكل وهو يعلم ذاته مع جميع احواله فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع
ما سواه فانهم ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العلمية ومن
البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها العينية منطوية في صورتها
العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجئوا الى ما ذكرناه سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بنفسها
وهي باعتبار كونها علما منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذي يغايرها بالاعتبار ليست
مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجي منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم
الذي يغايرها بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا وهذا ما اردنا ذكره في
هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام وسنأتي عليه في رسالة مفردة
ان وفقنا الله تعالى المنعام فان قلت علم الواجب حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة
بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار
قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته
مع قيد آخر والتعبير بعدم الغيبة لا يجدي نفعا لانه ايضا نسبة قلت عدم الغيبة نفي النسبة فقد يكون
للواحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي المغايرة وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد
عالما بالذات من حيث هي لان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث هي قادر
على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك و
عند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة
الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى الوجود العالم دائم اللاوقوع وصدق
الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي
الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغرز فيها من غير تخلف
مع انه انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار

فان قلت

فان قلت كيف يكون علمه عين ذاته فهو كما قادر على جميع الممكنات لان المقتضي لقدرته هو الذات والمصحح
للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته على البعض ثبت على الكل لان الامكان مشترك بين الممكنات ولان وجوب
ولا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه
ولان العجز في البعض نقص وهو على الله سبحانه وتعالى محال مع ان النصوص قاطعة بعموم القدرة
كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف
ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه
ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال
لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل
الله تعالى خارق للعادة مقصود عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته عقيب
استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف
على اثبات كونه فعلا له تعالى وكونه فعلا له مثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على خصوص المعجزة
فعل الله تعالى ومقدوره وان زعم المعتزلة واحتمال وجوده في نفس الامر لا يجدي فلا يتم ما قيل ان
الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسل عليه ان يتمسك
بالدلائل السمعية فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول العلم
بقوله تعالى والله بكل شيء عليم وامثاله مريد لجميع الكائنات الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة
والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع فالى نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ
كما يمكن ان يقع بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع بدلا الضد الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات
سواء اذ كما يمكن ان يقع في الوقت الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص
يرجح احدهما على الآخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة وهي
قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي
شاملة لجميع الكائنات لانه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات لما مر من شمول القدرة وكونه
فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد الاختياري يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات
الشر والكفر والمعصية فيكون مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه الاول ان الشر والمعاصي

غير مامور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر او لازمة له الثاني لو كانت مرادة لوجب الرضا بها
لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب والرضاء بالكفر كفر الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي
مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء
هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو تواعد بعقاب
السيد على ضرب عبده من مخالفة السيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره
بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمامور به لان مقصود
السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والمقضي
الكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان الله
الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن هذا الاصح والاقبح
عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضاء انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله تعالى
وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما يامر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ولئن ان يكون العبد في
المثال المذكور مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه واتى بالمامور به
يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يبق للسيد عذر في
صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المامور به وهو يعم سائر الكائنات
وامر تشريعي تدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر الثاني
والرضاء يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الله متكلم باجماع الانبياء على ذلك وليس معناه
ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة لانه خلاف النصوص والضرورة في صرفها عن الظواهر
وسيأتي الكلام في تحقيق صفة الكلام ان شاء الله تعالى حي لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة
وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال وهي عندنا صفة زائدة على العلم والارادة كما في سائر الصفات
الكمالية سميع بصير للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر الايات
والاحاديث وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما يقوله الفلاسفة قيل الاولى
ان يقال لما ورد الشرع بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصنا وهو منزه عن جميع صفات النقص كما سبق

من اجماع

من اجماع العقلاء على ذلك فلا شبيه له اي لا شبيه له شيء في الصفات لان صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك
اعلى واجل مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل
وذاتي وكذا الحال في سائر الصفات ولا ند له ولا مثل قيل الند هو المناوي اي المخالف في القوة والمثل
هو المساوي في القوة وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين ولكلام الحكماء وكلما في وجود
الواجب وبقية عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له
مثل لكان كل منهما متمايزا عن الاخر بخصوصية فالوجوب والامكان ان كان من لوازم الماهية المشتركة يلزم
المشتركة مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب ولا شريك له لقوله تعالى لا اله الا هو وبقوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية او
بحصر المعبودية والاول قدمر الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب
لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون
نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه فتامل واما الثاني
والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا للغير فليتامل والثاني قد اشير اليه في الاية وقد قيل انه
دليل اقناعي لجواز ان يكونا يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف
وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل شيء منهما والكل محال اما الاول
فلاستلزامه كون الاخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق هف واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين
واما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف بجواز ان يكونا
موافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاهما ايجاد الخير او الغالب فيه الخير
واما لان ذاتيهما يقتضي الاتفاق فالجواب انه لا يخ ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية
في وجود العالم او لا شيء منهما كاف او احدهما كافية فقط فعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين
على معلول واحد منهما وارادته كافية في وجوده وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التاثير الا
باشتراك الاخر وعلى الثالث لا يكون الاخر خالقا فلا يكون الها افمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم
العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال و
لكن اتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان

في حملها وذلك لا يستلزم عجز هما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز كما ان لو ارادا الاستقلال ولم يحصل لا انا نقول تعلق ارادة كل منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان بينتان لا تقبلان المنع وما اورد من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الجملة قدر ما يتم بالميل الصادر من الاخر حتى ينقل الخشبة بمجموع الميلين واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفي بحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمصنف ريبة والله ولي التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك في العبادة ونهوا عنه قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ولا ظهير له اي معين له ولا يحل في غيره لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عليه السلام قال في المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح او حلول صفته تعالى فيه كل منهما اما في بدن المسيح او نفسه واما ان لا يقولوا بشيء مما ذكر وح فاما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخير وما نقل عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد من الحواريين سأل عيسى على نبينا وعليه السلام انك تقول قال ابي كذا وامرني بكذا ارنا اباك فقال عيسى من رآني فقد راى الاب وابي في وانا في الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي الحال في وهو الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل امين وصدقا اني بابي وابي في فعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء كانوا يسمون المبادي بالاباء وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة ويردها العلماء بالتاويل الى ما علم من الدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله في علي واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني من الغلو

في الصورة

ميلا

ما

ودحية الكلبي الذي جبرئيل عليه السلام يتصور بصورته كان جبرئيل النبي كان في صورة دحية والناس اجمال صحاح

في الصورة الجسمانية كجبرئيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين كعلي واولاده والائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرئيل لم يحل في دحية بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم يريدوا بالحلول معناه ولا تقوم به لا بد بذاته حادث قيل لان ما تقوم به ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفة الكمال نقص وهو متنزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها واورد على هذا منع لقوله لان ما يقوم لا بد ان تكون من صفات الكمال انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذا كان لكان النوع حادثا ايضا كل فرد حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد قلت وانت خبير بفساد ذلك كما سلف فالوجه في ابطال هذا الاحتمال ما سلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بجريان برهان التطبيق وغيره فيها هذا والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة ككون الشيء قبل زيد وعدم حالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما يتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى عنه لانا نقول لا نم جريان الدليل فيهما فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنه في الازل نقصا بل قد يدعى ان الخلو عنها يظهر استئثاره تعالى بالقدم الزماني كما اشار اليه بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما ليس عدم شمول القدرة الممتنعات نقصا وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية فيه ليس بشيء كما بسطنا في تعليقاتنا واما السلوب فان كان مثل سلب الجسمانية ولوازمها عنه تعالى فجريان الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها ولا يتحد بغيره يطلق الاتحاد على ثلثة انحاء الاول ان يصير الشيء بعينه شيئا اخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب او في غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان ولا اتحاد وان فني احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد ايضا بل بقي واحد وفني اخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا

لا بد

وهو امتناع وجودها في ذاته تعالى عنه

في الازل كمال

الجسمية

[illegible]

واحد آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا آخر بطريق حقيقة واحدة كما
الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض اسود او الحل في صفته تعالى اما
اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر او بالعكس والاول لاستغناء الواجب
وامتناع الحلول المستغني والثاني ايضا لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لان
الاحتياج ينافي الوجوب يكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان
يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب تعالى مع الغير محلا للجزء
الصوري كما في العناصر الممتزجة التي يحلها صور المواليد ودعوى الاحتياج والانفعال بين الاجزاء
المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا نم انه لا يحصل من الموضوع والعرض
ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة
من الصور الامتدادية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية
التي هي عرض واما الثالث فلان التقلب الجوهري والعرضي في حقه تعالى لما مر من عدم التبدل
في صفاته الحقيقية ليس بجوهر اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو متحيز بالذات
وهو تعالى منزه عن الامكان والتحيز ولا عرض لان العرض يحتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن
عن غيره ولا جسم لان المركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز ولا في جهة لانها من خواص
الاجسام والجسمانيات ولا يشار اليه بهنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال خلافا للمشبهة منهم
من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعضهم هو نور متلالا كالسبيكة
البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من قال انه على صورة انسان فمنهم من يقول انه شاب
امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال هو في جهة الفوق مماس للصفحة
العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وتئط العرش تحته اطيط الرحل الجديد
تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش
غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل
عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام
فله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه

بحيث يحيط الرجل

حتى لا يبقى

حتى لا يبقى الا الاسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون
لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية ابي العباس احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات
الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ورأيت في بعض تصانيفه انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال
هو معدوم وبين ان يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده ونسب النافين الى التعطيل هذا مع علو
كعبه في العلوم النقلية والعقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه وتحصيل كلام بعضهم في بعض المواضع
ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خص الكعبة بكونها بيت الله ولذلك يتوجه اليها
في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا القدر طائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين
ابرص بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو بعينه قبلة الصلوة وقدح
بكونه جهة حقيقية من غير تجوز ولا الجهل ولا الكذب لانهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت
تعلم انه يعيد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا حاجة الى سلب الجهل
واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع
ذلك زعما منه ان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف يكون في المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب
هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي والمستقبل ومن ثم كذب الله المنافقين فقال
الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم و
لا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه في دفعه ان
آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم
التوبة ومنها عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء
الله الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتضمن بالكذب كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم
الصيف يقاوم الشتاء انه لانشاء التعجب وفي قوله تعالى رب اني وضعتها انثى انه لانشاء التحزن
وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح
وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب
فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفي صحة
الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا

كما ان الفن الكعبة

فلا ينصف

فادراكنا في هذه النشاة كونها شرطا في النشاة الاخرة يحصل اذ قدرة الله تعالى ان يخلق في
البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته تعالى من دون تلك الشرايط كما قال من غير موازاة ومقابلة وحصل
بل عند الاشعري واتباعه تلك الشرايط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشاة
كاعمى الصين يرى بقعة اندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والالوان والدليل
على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فكقوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال
لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال به امران الاول ان
سوال موسى عم الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي لا يطلب المحال ولا مجال
للقول بجهل موسى عم بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يصلح للنبوة اذ الغرض منها هداية
الخلق الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عم وانه من اولي العزم الثاني
انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق
الاخبار بوقوع المعلق على تقدير وقوع المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة
واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة
مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الاول الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلا وانت
تعلم ان القول باشتراك الوجود ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه
لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور واول صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس
في الخارج هويتان احديهما الوجود والاخرى الماهية فالاتحاد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي
اشتراكهما في مطلق الوجود وهذا التاويل في غاية البعد فقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود اقام
هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته في الاخرة بالكتاب والسنة
اما الكتاب فكقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة يكون بمعنى الانتظار ويستعمل
متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا هكذا قيل وفيه تامل ويكون بمعنى
التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في الكتاب او في ذلك الامر اي تفكرت فيه وجاء بمعنى
الرافة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اي راف به وتعطف وجاء بمعنى
الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار

لان الاية

لان الاية وردت مبشرة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الاية واما السنة
فكقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الايمة قبل حدوث
المبتدعين على وقوع الرؤية المستلزمة لجوازها وعلى كون الاية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج المنكرون
بقوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه لا يرى وما يكون
سلبه مدحا يكون وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك هو
الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون اي ملحقون والرؤية
المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثاني ان هذه
القضية رفع للايجاب الكلي ولا اقل من احتمال الاية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد السلب
فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث سلمنا ان الاية عامة في الاشخاص
فلا نسلم عمومها في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى في الدنيا وما قيل
من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح انما التمدح
المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته في الدار الاخرة وقوله لموسى لن تراني ليس لن فيه للتابيد
بل للتاكيد ولهذا يقيد بابدا ولو سلم انه للتابيد فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا
بما قدمت ايديهم مع انهم يتمنون الموت في الاخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء الله كان
وما لم يشاء لم يكن هذه العبارة ماثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه دليل على انه مريد
لكل الكائنات والجملة الثانية تنعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يكون فهو ما شاء الله فكل
كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته لما مر مرارا وهذا كالمستغني عنه
اذ علم سابقا فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة
فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله
يريد وقوعه ويكره تركه وان كانت حراما يريد تركه ويكره وقوعه وان كانت مندوبة يريد وقوعه
ولا يكره تركه وان كانت مكروها فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة
وقد سبق ذلك مع رده ولا يرضاه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا قد مر غني لا يحتاج
الى شيء في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مما سبق ولا حاكم عليه بل هو حاكم على الاطلاق لقوله تعالى له
الحكم بيان

ولايجب عليه شيء لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قاله بعض المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض الاخر او عما قدر الله على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الايات والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله عليه السلام حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول بط لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل فعاله وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمته والمصلحة فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لايجب على الله لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي ما صح في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب اذ يكون محصله ان الله تعالى لايتركه على طريق جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح كاللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا لزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى الطعام وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك التادب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعاله معللة بالاعراض كما هو مذهبهم وهو بط وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك والاصلح ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلا بالالام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على الاضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ولذلك سال الكل

الاشعري

١٨

عن ثلثة اخوة مات احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية والاخر مات صغيرا والاثناب الثالث مع ثواب الاول ويعاقب الثاني ولا يعاقب فقال الاشعري ان قال الثالث يا رب هلا عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها فاجاب الجبائي يصح اخي المؤمن

الاشعري استاده ابا علي الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار ثم قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصي فلا ادخل النار كما امت الثالث يا رب هلا عمرتني فاصلح وادخل الجنة فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع اثار السلف الصالحة ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء ومن تلك القواعد انه يجب عليه تعالى العوض على الالام واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم قبيح فيكون فعله واجبا ولقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصي لم يقبح منه ولا يجب الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب على المعصية خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله تعالى اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان واجيب بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بانه لم يلزم جوازه جوازه وهو مح لان امكان المح مح واجاب عنه بان استحالته مما ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرة الله تعالى على ما قلت الكذب نقص والنقص عليه تعالى مح فلا يكون من الممكنات ولا يشمله القدرة وهذا كما لا يشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط او ان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المح محال في حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى بل الوجوب والحرمة ونحوهما فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدي في التفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة النساء ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الاية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني حدثنا ذكريا بن يحيى الساوجي ابو جعفر

السلمي وابو علي الموصلي قالوا حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهيل بن ابي حزم حدثنا ثابت
البناني عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا
فهو منجز له ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر محمد بن عبد الله بن حمزة حدثنا
احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو ايخلف الله
ما وعده قال لا قال افرايت من اوعده الله على عمله عقابا ايخلف الله وعيده فيه فقال
ابو عمرو من العجمة اتيت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا ان
تعد شرا ثم لا تفعله بل ترى ذلك فضلا وكرما وانما الخلف ان تعد خيرا ثم لا تفعله قال فاوجد لي
هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي
ومنجز موعدي والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد خلف الوعيد قال
السري الموصلي اذا اوعد السراء انجز وعده وان اوعد الضراء فالعفو مانعه ولقد احسن يحيى بن
معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله اذ ضمن لهم
انهم اذا فعلوا كذا ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه على العباد
اذ قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء اخذ حقه واولى بهما العفو والكرم
لانه غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقال الله تعالى
ما يبدل القول لدي قلت ان حمل ايات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف لانه ليس
خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور عن
عمومات الوعيد بالدلايل المفصلة ولا خلف على هذا التقدير فلا يلزم تبديل القول واما اذا
لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل التفصي عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل ايات
الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الاية المذكورة اشارة الى ذلك حيث
قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها بل ان اثاب بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه ولا استحقاق من قيل
العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما يخلقه على انه لا يفي بشكر اقل قليل
من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه وان عاقب بالمعصية فبعدله لانه لا حق لاحد عليه
والكل ملكه فله التصرف في ملكه كيف يشاء ولا قبح منه اجمع الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح

لكن

لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لا يتعلق
لهما بافعاله ولا يسمى قبيحا ما يفعله او يحكم الى جور وظلم كما تكرر وتقرر ان الظلم قد يقال على التصرف على ملك
الغير وهذا المعنى ممتنع في حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه
والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن
المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه لا قبح منه والجواب والظلم قبيح فلا ب
افعاله واحواله اليه انما يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله الغرض هو الامر الباعث للفاعل
على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية
الفاعل والله تعالى اجل من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالغرض وايضا
كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى غرض لزم
كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى غيره
لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بانه ان كان حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره
متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعثا له بديهة وان كان حصوله اولى له لزم المحذور المذكور
وما يشاهد من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انما
يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى او احسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب
الاخرة او لكونه محبوبا له او متوقعا منه منفعة فظ وان احسن اليه للرحم والعطوفة عليه فللازالة
رقة القلب اللازمة للجنسية كمن يشاهد حيوانا في مهلكة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه
والمعتزلة اثبتوا لفعله غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص ولا يجوز
على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالي عن المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وافعاله تعالى
مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شيء منها باعث له على الفعل كما يشعر به قوله تعالى لحكمة
فيما خلق وامر واودع فيها المنافع ولكن لا شيء منها باعث له تعالى على الفعل وان كانت معلومة
له تعالى كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمر ويعلم ترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس كالاستظلال به
والانتفاع باغصانه وغيرها والباعث له على الغرس هو الثمرة لا غير مع تلك الفوايد و
المصالح بالنسبة الى الله تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الى الغارس والايات والاحاديث

الموجبة بالعلل والاغراض مؤولة بتلك الحكم والمصالح اذا اتقنت ذلك علمت ان ما قاله شارح المقاصد
من ان الحق تعليل بعض الافعال سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح كايجاب الحدود والكفارات
وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واما تعميمه بان لا يخلو فعل من الافعال عن غرض فمحل بحث كلام غير معقول فانه
ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكمة علة غائية باعثة فلا شيء من افعاله واحكامه معللا بهذا المعنى وان اراد
ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى
الا على الراسخين في العلم المؤيدين بنور من الله وروح منه تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا الزاما سواهم هذا اعلم
فيما سبق فليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب قالوا الحسن والقبح
يطلق على ثلثة معان الاول صفة الكمال والنقص الحق ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها وان مأخذهما العقل ويختلف بالاعتبار
الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو عندنا مأخوذ من
الشرع لاستواء الافعال في انها في انفسها لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع
حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلي قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر من الشرع جهة حسن
او قبح يقتضي مدح فاعله وثوابه وذمه وعقابه لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع و
قبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدركه العقل
بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كحسن صوم آخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك القبح والحسن في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي
واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم
ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى
استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون
الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء صفة موجبة للقبح قال الجبائي ليس حسنها
وقبحها للصفات حقيقية بل بوجوه واعتبارات واوصاف اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما في لطم
اليتيم للتاديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بايجاد فعل
بل بينا ان فعله مخلوق لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ واما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا وبانضمامه يحصل

فلا حكم للعقل بالاستقلال على افعاله تعالى بترتب الثواب والعقاب
الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها ما مخلوقة للحق تعالى صح

الافعال

الافعال وعلى الوجهين لا حكم للعقل بالاستقلال لحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه الشرع
انه لم يرد به نهي شرعي تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف
يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قاله المص في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن
بخلافه وقال في شرحه المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق
واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن وقبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وليس
للفعل صفة حقيقية او اعتبارية باعتبارها حسن او قبح كما قال به بعض المعتزلة كما مر ولو انعكس
لكان الامر بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا وهو اي الله تعالى غير متبعض ولا متجز
لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالآخر الانقسام الفرضي والوهمي وهما من خواص
الاجسام والجسمانيات وهو منزه عن ذلك ولا حد له يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان الحد مركب
من الذاتيات ويمكن حمله على ما يرادف النهاية ومن يحمل التبعض والتجزي على الاجزاء الخارجية والعقلية
ولا نهاية له لان النهاية من خواص المقادير والمص بالغ في تهذيب العبارة وتحرير المعاني لا يخفى
فان كثيرا مما يذكر لا حاجة اليه للعلم به مما سبق صفاته واحدة بالذات اي كل واحد من صفاته
الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات استدلوا عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت
مستندة اما الى القادر او الموجب والاول مح لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند
الى القادر وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى
من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا مخلص عن التسلسل
على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادي الاختيار ولا يخفى ان تساوي جميع الاعداد م الجواز
ان يكون بعضها اولى من البعض في نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية غير متناهية بحسب التعلق
لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظ لانه يعلم الواجب والممكنات
والممتنعات باسرها وهي غير متناهية واما المقدورات فلان قدرته وارادته لا تقف عند حد لا يمكن	والمرادات ظ
الزيادة عليه فهي غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة في تعلق القدرة
الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا
المعنى وان لم يمكن اجتماعها في الوجود معدورا بناء على تناهي الامور الغير المتناهية مطلقا واما في تعلق

الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي
يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب اقتضاه
تعلق الارادة فلا حاجة فيه ايضا الى ذلك ثم من البين ان لله تعالى صفات ذاتية لا يتعلق بالغير كالحيوة
والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الكلام بل انما هي المتعلقات فما وجد من مقدوراته قليل
من كثير لان ما وجد فيها متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية ولا
الزيادة والنقصان في مخلوقاته ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولله تعالى ملائكة وهي اجسام لطيفة
قادرة على التشكلات المختلفة لا مذكر ولا مؤنث كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة جمع ملاك على الاصل
لان الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء لتانيث الجمع وهو مقلوب
ملاك من الالوكة وهي الرسالة سموا به لانهم وسائط بين الله وبين الناس ذو اجنحة مثنى وثلاث ورباع
وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روي انه عليه السلام راى جبرئيل ليلة المعراج وله
ستمائة جناح منهم جبرئيل وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي وميكائيل يتعلق به تعيين
الارزاق واسرافيل يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح خصهم
بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم لكل واحد منهم اي الملائكة مقام معلوم في المعرفة والقرب والايتمار بامر
مقاما وامر الله قيل انهم لا يرقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا القول للحكماء وبعض المتكلمين وقيل لا يرتفعون
ان الاية وهو قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لا يدل على نفي الترقي ويجوز الترقي وانت تعلم انه
ينافي ما قاله جبرئيل ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لا يعصون الله ما امرهم في الماضي ويفعلون
ما يؤمرون في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق ادم عم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها و
يسفك الدماء الاية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الافساد
والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لا يتصور في حق من لم يوجد بعد
وقولهم نحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتمة تقرير الشبهة
واما ابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظ قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من
قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس بن احمد بن تيمية
ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشى في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة منه

وكثر دعوى

وكثر دعوى النبوة فبعث الله هذين الملكين ليعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا
من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة ملكين
بالكسر وما يقال من انهما ملكان من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا فانزلهما الله لابتلائهما
بما ابتلي به بنو ادم وركب الله تعالى فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر
والزهرة كانت فاجرة في الارض فواقعاها بعد شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلمتهما
الاسم الاعظم الذي كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء
فمسخها الله وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير معقول ولا مقبول لان الفاجرة
كيف قدرت على الصعود وكيف مسخها الله وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود
مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت الفاجرة بل هما علماها فسياق هذه القصة
يشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على صدقها والقران
وكذا ساير الكتب الالهية كلام الله غير مخلوق لما روي عن النبي عم القران كلام الله غير مخلوق و
الانبياء اجمعوا على انه متكلم وتواتر نقل ذلك منهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى يجب
حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم
علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال تكذيبهم
فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين
اهل الملة في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم
لما راوا قياسين متعارضي النتيجة وهما كلام الله صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله
قديم وكلام الله مؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث
فكلام الله حادث اضطروا الى القدح في احدى القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين
فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهي قديمة
ومنعوا ان كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد
والغلاف قلت ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا
اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث

الكلام النفسي كما قال بعض الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قايما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف
او لوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا
عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات
وحروف وهو قايم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف والاصوات في الجسم كاللوح
المحفوظ او جبريل او النبي او غيرها كشجرة موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات
صفة الله تعالى والكرامية لما راوا ان مخالفة الضرورة التي الزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل و
ان ما الزمه المعتزلة من كون كلامه صفة لغيره وان معنى كونه متكلما كونه خالقا للكلام في الغير مخالف
للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القايمة بذاته تعالى
فهم منعوا ان كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه معنى واحد بسيط قايم بذاته تعالى قديم
فهم منعوا ان كلامه مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام
اللفظي انما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب المص الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا
قديمة وافرد في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وهو القديم عنده
واما العبارات واخرى على القايم بالغير والشيخ لما قال الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ
هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده به مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات
فانما سمي كلاما مجازا لدلالته على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
ولكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بما هو كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى
فساده على المتفطنين في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون
الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما بذات الله تعالى وهو المكتوب
في المصاحف المقروء بالالسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة
والمحفوظ غير الحفظ وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب
انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث

لكن

لكن الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض المتاخرين
بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم
انكره اما اولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد
هذه الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا ينطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقها
على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قايمة بذاته تعالى
من غير ترتب بعضها الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون فيه
سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب
بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري من الالفاظ وبين
ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فيقول هذا الفرق
ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القايم بذاته تعالى حقيقة من جنس الالفاظ وان لم
يكن فما يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع
وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة فكان بعض صفاته الحقيقية مجانسا
لصفات المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد وهم فان تكفير من انكر كون ما بين
الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله
بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قايمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القايمة بذاته فلا يجوز
تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المص وموافقيه وما علم من الدين
من كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه
صفة قايمة بذاته تعالى وكيف يدعي انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب
وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم
حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى
الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته ولنا في تحقيق الكلام
كلام يتوقف على تمهيد مقدمة اي ان مبدا الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها
على الوجه الذي ينطبق على المقصد وهذه الصفة ضد الخرس وهي مبدا الكلام النفسي ومعنى

العلم فانها قد يتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة
منا فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير
واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية الذي
هو مبدء تاليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها
العلمي ازلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كساير الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله
الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها
وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم
المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلامه تعالى قايما بغيره وعلى مذهب الكرامية
من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها
وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليس كلام الله تعالى بل
معانيها على ما اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قايمة
بذاته من غير ترتب والترتيب فيها لقصور الالة فانه يؤدي الى السفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك
ما رتبه المصنف على ما هو متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان التحدي كلام الله وانكار كون ما بين
الدفتين كلام يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق
القران اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي
ولعل المتامل الصادق ممن رفض التعصب والجدال يشهد بحقية هذا المقال واسماؤه تعالى
توقيفية اي لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به اذن الشارع قال في المواقف ليس الكلام في اسماء
الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب
المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه بها جاز الاطلاق عليه سواء ورد بذلك
الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا اصحابنا كل لفظ
دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق
بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ
الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل ولا لفظ العاقل لان

العقل

العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن
يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه تعريفه خ
على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب علم ماخوذ من التجارب
الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع من ايهام ما لا يسوغ في صفته تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك
الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه
الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك في الاحتراز خ
فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع
انتهى وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف
دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع
بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجريهما
وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل بلفظ خداي وتكري وامثالهما في ساير
اللغات مع شيوعها من غير نكير اللهم الا ان يقال لفظ خداي معناه خود اينده اي الموجود بذاته
فيكون مرادفا لواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك
في اسمائه بحسب ساير اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما
فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية والمعاد اي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق
اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره حق باجماع اهل الملل الثلث و
شهادة نصوص القران في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التاويل كقوله تعالى اولم ير الانسان
انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه
الاية في ابي بن خلف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم قد رم وبلي ففتته بيده وقال يا محمد
اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال صلعم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقلع عرق التاويل
بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلعم وبين انكار الحشر الجسماني
قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان النفوس

الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة
غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وباعترافهم بحشر الاجساد ويعاد فيها الا
الارواح باعادة البدن المعدوم بعينه ويعاد فيها الارواح عند بعض المتكلمين بل اكثرهم
وبان يجمع اجزاؤه المفترقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم
موافقة للفلاسفة وهم قد يدعون بداهة استحالته ويدعون اقامة الدلايل للتنبيه عليها
منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد الشيء وقتا ما ثم انعدم واستمر وجوده في وقت
اخر وعلى ذلك او شوهد على ان الوجود واحد واما اذا اعدم فليكن الوجود السابق ا و ليكن
المعاد الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد ح وليكن ب كح في الحدوث والموضوع و
ذلك لا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب عن ح في استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه دون ح فان
نسبة ا الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ننظر فيها يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن
لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يكون يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى
لب دون ح لانه كان لب دون ح قلنا هو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب بان نفسه بل يقول
لخصم انما كان لب بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فيتقدم من حيث هو موجود ويبقى
من حيث ذاته بعينه ذاتا ثم ينعدم منه من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بلا
بالاعادة الا ان يبطل من وجوه اخر اذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن
احدهما دون الاخر مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل منهما معادا
او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان الحال لان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما
غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد
القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وجب اعتبار الحلول لئن يشكل اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه
ذاتا واحدة بقي الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه وربما يختلج في الاوهام انه اذا اعدم في الخارج بقي
في نفس الامر بحسب وجوده الذهني فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا في العدم
ووجه التفصي بان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها
مع الموجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل وايضا كما ان المعدوم

السابق
موجود

التنبيه عليها

فينعقد

واحدا

موجود في الذهن كذلك المبدا المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الوجود الثاني الى المعدوم
السابق الوجود اولى من نسبته الى المبتدا المفروض فتامل فانه دقيق وبالتامل حقيق ومنها
انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان المعدوم سابقا ولاحقا شيء واحد و
اورد عليه ان اللازم تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد واستحالته اول المسئلة ولا يخفى عليك
ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء
الاخر واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجود الشيء مثلا متقدما
على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم
الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا
استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الاخر وهو ان يكون بجمع الاجزاء المتفرقة وتاليفها كما كانت
اولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء
البدن الشخصي كبدن زيد مثلا وان لم يكن للاجزاء صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص
وشكل معين فاذا تفرق اجزائه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد
فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما ولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الاخر لا يكون
المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله ومن ثم يكون تناسخا ومن ثمه قيل ما من مذهب الا وللتناسخ
فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول اما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمي ذلك تناسخا
كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالته تعلق نفس زيد ببدن اخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه
واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذي
نعينه بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل الاول والاجتماع السابق لا يقدح في
المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية
من اول عمره الى اخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبله فكما لا يقدح
ان في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل مخالفا للشكل الاول كما ورد
في الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون

المبتدا

وجبل

الدرجة

المتكبرون

التكليف

ولما اصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى البدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف
ومثل ذلك التبدلات والمغايرات التي يقدح في الوحدة بحسب العرف والشرع لا يقدح في كون المحشور هو المبتدا
فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره واما المعاد الروحاني اعني
التذاذ النفس بعد المفارقة وتالمها باللذات والالام العقلية فلا يتعلق التكفير باعتقاده ولا يكفر
منكره ولا منع شرعيا وعقليا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني
والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح
بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في
هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكن ان يلتفت الى شيء من
اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكن ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما
تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من
عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة
على الجمع بين الامرين لا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات قلت
سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فانه
ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا علي مع انكاره المعاد الجسماني على ما بسط في
كتب المعاد وبالغ فيه فاقام الدلائل بزعمه على نفيه قال في كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد
منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي
للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة
التي اتانا بها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة الثابتتين بالقياس الى الانفس
وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني
ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وظايف الفلسفة
فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة وكذا الجارحة
والمحاسبة بظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى عالم
تفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضايل المتقين ومناقبهم وقبايح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات

الذي بحسب البدن ومنه
ما يدرك بالعقل والقياس
البرهاني وقد صدقته النبوة
وهو السعادة والشقاوة

تتمة

متن ص

تتمة لسرة الاولين وصرة الاخرين والصراط المنصوصات ثابتة في الكتاب والسنة وهو جسر ممدود
على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلايق من المؤمنين والكفار وعلى
ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار متمسكين
بانه لا يمكن العبور عليه ممكن بحسب الذات غاية انه من عادي والانبياء والاتقياء يجوزون عليه
من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى اخر ما ورد في الحديث
والميزان حق وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفية بل نؤمن به
ونفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن صحايف الاعمال وقيل الحسنات تجعل اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية وعلى هذا يندفع شبهة المعتزلة وهي ان الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن
اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث
ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان
افعال الله تعالى غير معللة بالاعراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحد له كفتان
ولسان وساقان وروي في الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام
وقيل لكل مكلف ميزان وخلق الجنة والنار اي وهما مخلوقتان الان لقوله تعالى اعدت للمتقين
واتقوا النار التي اعدت للكافرين وبقصة ادم وحوا ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون
على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى
وقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقال المعتزلة
انهما ليستا مخلوقتين الان بل تخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانتا موجودتين فاما في عالم الافلاك
او في عالم العناصر او في عالم اخر والكل باطل اما الاول فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة
كعرض السموات والارض فكيف توجد الجنة والنار معا فيها واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء
بينهما والجواب منع امتناع الخلاء بينهما وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة مملوة بجسم اخر
قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها
كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى
لا تخلو عن حكم ومصالح والحكمة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع

على مثل ذلك فايجاده عبث
ولو امكن ففيه تعذيب
الانبياء والصالحين ولا عذاب
عليهم يوم القيمة ورد بان العبث

قبل القيمة اجماعا من المسلمين فلا فايدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب علينا
رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نم انحصار الفائدة في المجازاة وان سلم فلا نم انه
غير واقع قبل يوم القيمة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح للمؤمن في قبره باب الى الجنة وللكافر
باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار و
يخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار مطلقا وقال الجاحظ وعبد الله العنبري ان
دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد الساعي بعد وسعه ولم يهتد
يهتد اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب
منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور
المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون في النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان يعذب
عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان الاطفال المشركين في النار لما روي
ان خديجة رضي الله عنها سئلت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال
هم في النار وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم الله منه
الكفر والعصيان ففي النار وقال النووي في شرح صحيح مسلم الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة و
قالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة فلا بد لهم من دليل اخر ولا يخلد المسلم صاحب
الكبيرة في النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج بل يخرج اخرا الى الجنة تفضلا لا
وجوبا والدليل على عدم خلودهم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا يكون
قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله
الا الله دخل الجنة والايات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الايات
فان الخلود حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام او لا وقالت المعتزلة ان صاحب
الكبيرة اذا لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا
صغيرة او كبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف الكبيرة فقيل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به
حد او تقرير او وعيد بنص الكتاب والسنة او علم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة
او اكثر منه او اشعر بتهاون المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل رجلا يعتقد انه معصوم او العكس
بالذنب

الدم

بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا بما كنتم تعملون قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم من اهل الجنة صح صح صح

الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ زوجته وهو يظنها اجنبية وقال الروياني من اصحاب الشافعي رضي الله عنه
الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة والشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا و
القذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور و
اكل الربا والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن والطعام وتقديم الصلوة على وقتها وتاخيرها عن
وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبي صلى الله عليه وسلم وسب الصحابة وكتمان
الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع
الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القران بعد تعلمه واحراق
الحيوان بالنار وامتناع المراة من الزوج بلا سبب والياس من رحمته تعالى والامن مكره تعالى والظهار و
والاهانة اهل العلم وحملة القراة والظهار واكل لحم الخنزير و في وجه تاخير صلوة واحدة الى ان تخرج
من وقتها ليس بكبيرة وانما يرد به الشهادة لو اعتاد به والعفو عن الصغاير والكبائر بلا توبة
والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذة جائز لقوله ان الله تعالى لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا
كذلك فيلزم تساوي ما نفى الله عنه الغفران وما اثبت له والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات
حق لمن اذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة
الا لمن اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله من الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم
يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة له واما الصغاير فمعفو عنها عندهم قبل التوبة
وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر
من امته لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح وبذلك
يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة في الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا
تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص
والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكافر جمعا بين الادلة وهو مشفع فيهم اي مقبول
الشفاعة قيل هو عليه السلام مشفع في جميع الجن والانس الا ان شفاعته في الكفار للتعجيل

فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيمة وللمؤمنين للعفو ورفع الدرجات فشفاعته عامة كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ولا يرد مطلوبه لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما ورد في الحديث ان الله يقول له اشفع تشفع وسل تعطه وهو عليه السلام لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وهذه هي الشفاعة الكبرى التي خص بعض العلماء المقام المحمودية وعذاب القبر حق من القاطع ولكافر صحيح لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين والاحيائتين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سوال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر وقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حين حتى يبعثك الله يوم القيمة وقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل العلامة التفتازاني عن السيد ابي الشجاع ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل ان الانبياء لا يسئلون لان السوال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السوال على ما ورد في الحديث عن النبي من نفس النبي وانت خبير بانه لا يدل على عدم السوال مطلقا بل على عدم السوال عن نبيه فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي اخر واختلف الناس في عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته اخرون ثم اختلف هولاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الالام وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالعقل بل قال بجمع الالام في جوده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يمتنع ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان الماكول في بطن الحيوانات يحيى ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان يتنكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والتنعيم قال الامام الغزالي في الاحياء واعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بالحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالاخرة

فهو

فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرئيل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي اهم عليك وان امنت وجوزت ان يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ما لا تشاهده الامة فكيف لا يجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر امر النائم فانه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد المقام الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت فيكون الامها كالام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح في هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من ينكر بعض ذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب عبد يجمع عليه الانواع الثلثة هذا هو الحق فصدق به وسوال منكر ونكير حق لقوله عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر والاخر نكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح في قبره سبعين ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون فقلت مثلهم لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه

فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يانس به ويالفه وذلك صح

فلا نزاع فيه معتد بامتي يبعثه الله من مضجعه فكل وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا
وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وهو خلاف ظ
الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين اكثر من ان تحصى
بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها خبر الاحاد واتفق عليه السلف
الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر متأخري المعتزلة وبعض
الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تامل عجائب الملك والملكوت
وغرائب صنعه لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشات وهي في كل نشاة تشاهد
صورا تقتضيها تلك النشاة فكما انا نشاهد في المنام صورا لا نشاهدها في اليقظة كذلك نشاهد في
حال الانخلاع عن البدن امورا لم نكن نشاهدها في الحيوة والى ذلك يشير قوله من قال الناس نيام
فاذا ماتوا انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر
والنواهي الشرعية بالمعجزات جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة عند تحدي
المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى
او ما يقوم مقامه من التروك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون
مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قراين الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى
فلو قال معجزتي كذا ففعل خارقا اخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره مكذبا له فلو
انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو قال معجزتي ان احيي الميت
فاحياه فيكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك
الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع ان لا يكون المعجزة
متقدمة على الدعوى بل مقارنة او متاخرة بزمان يسير معتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى
النبوة كرامات من لدن ادم الى نبينا عليه السلام صح اما نبوة ادم فبالايات الدالة على انه امر ونهي
مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي اخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن
بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا
بنبوة ادم فقط والصابئية بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى

على ما يعلم

على ما يعلم من تصانيفهم كما تشعر بعض من شاهدناه منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى
ينكرون نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير
العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك
الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبي صلى الله عليه وسلم كان مختصا بالعرب لفشو الشرك فيهم
دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاضلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين ومحمد صلى الله عليه وسلم
خاتم الانبياء اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القران الكريم
الذي اوحي اليه موجود محفوظ وقد دعا البلغاء مرارا عديدة الى المعارضة باتيان اقصر سورة
من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم يات
من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه لاسلوبه البديع
والتاليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض
المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه
الجمهور او المجموع الامرين كما قاله القاضي او لصرف الله اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه
النظام وان كان من سخيف الكلام او صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاجون اليها في المعارضة يثبت
نبوته عليه السلام على ان المعجزات المغايرة للقران وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر
كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب سيرته المطهرة واحواله قبل النبوة وبعدها
وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقايق الحكمية التي يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشاء
بين قوم غلب فيهم الجاهلية ولم يمارس الخط والتعلم والتادب وغير ذلك من شمائله الكريمة التي
يشهد الالباب اقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم واما كونه خاتم الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تعالى ولكن
رسول الله وخاتم النبيين ولقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه
لا نبي بعدي قال اهل البصائر لما كان فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح
المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازاحة الشبه الباطلة
وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء بجميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد
كما يفصح عنه قوله اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده

بلغت مر

حاجة للخلق الى بعث نبي بعده فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته
لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده
ومن الكباير عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة يمنع الفجور فاجمع
اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى
الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف
فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي ابو بكر واما ساير الذنوب فان كان كبيرة فهم معصومون عن تعمده
واما عن صدوره سهوا او على سبيل الخطاء في التاويل فقال المص في المواقف انه جوزه الاكثرون
وقال العلامة الشارح المختار خلافه وعن الصغاير المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا او سهوا
خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونه سهوا بشرط ان ينبهوا عليه وعن الصغاير الغير المشعرة
ايضا عمدا كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح العقايد واما الصغاير
فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة
لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل
على امتناع صدور الكبيرة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر
تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بمعصيتهم فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره
ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله واخره من
شوب التنافي واصح في المواقف وشرحه انهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكباير مطلقا
اي سهوا او عمدا وعن الصغاير عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح على عصمتهم
من الصغاير عمدا والكباير مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم محمول على ترك الاولى
فان حسنات الابرار سيئات المقربين وهم افضل من الملائكة العلوية عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة
السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة وعند المعتزلة وابي عبد الله
الحليمي والقاضي ابي بكر منا الملائكة افضل والمراد بالافضل اكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا
مزاحمة لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
افضل العبادات احمزها اي اشقها قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من ان الساءة الادب مع الملك

كفر

كفر وقع احاد المؤمنين ليس يكفر فيكون الملك افضل لان ذلك انما يدل على ان الملك اشرف بسبب
كثرة مناسبته مع المبداء في التنزيه وقلة الوسايط لا على انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله

كلية

واهل بيعة الرضوان وهم الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت
الشجرة واهل غزوة بدر وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقريب قلب بدر وكانوا
ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت الاحاديث الصحيحة في شانهم

مطلب استجابة الدعاء

انهم من اهل الجنة وقد عدهم الامام البخاري في جامعه الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء
عند ذكرهم في البخاري مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة
بل ساير ازواج الرسول صلعم وكرامات الاولياء حق وهي امور خارقة للعادة تظهر على يد المؤمن
المتقي العارف بالله تعالى وصفاته المتوجه بكليته قلبه الى جانب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة
وبذلك يمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة
بل الكفرة احيانا استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى ياتيهم امر الله وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا
ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون
فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رايت
الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم على معصيته فانما ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الاية و
من المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن والبلايا والاستاد
ابو اسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء لانه يشتبه بالمعجزة ورد بانها تمتاز عنها
بعدم مقارنة التحدي وبانها تكون معجزة النبي وكرامة للولي الذي ظهر على يده والدليل على حقيتها
قصة مريم واصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من اولياء امة نبينا عليه السلام بحيث لا يستطيع
العاقل انكاره وقلما يكون انسان لا يشاهد بعضها او تواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب
يكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد فيه شعار بوجه تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من
يريد ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القران واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول
التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا
فيها امورا مخالفة لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات حفظا للعقايد

مداوة

عامة المسلمين عن الخطاء والخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل كما قال المصـ والامام حقا بعد
النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبد الله بن ابي قحافة
ثبت امامته بالاجماع وان توقف فيه بعضهم اولا فان الصحابة قد اجتمعوا يوم وفاة رسول الله
صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر منا الامراء
ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فاستقر راي الصحابة بعد المشاورة
والمراجعة على خلافة ابي بكر واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي رضي الله عنه على رؤس
الاشهاد بعد توقف منه ولقب بخليفة رسول الله فصار امامته مجمعا عليه من غير مدافع ولم ينص
رسول الله صلى الله عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم يزعموا النص على ابي بكر وللشيعة فانهم يزعمون
النص على علي اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيهما ثم عمر الفاروق بين الحق
والباطل براية الصائب ثبت امامته بنص الامام والاجماع فان ابا بكر بعد ما انقضت على خلافته
سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر مرض فلما ايس من حياته دعى عثمان واملى عليه كتاب العهد
لعمر رضي الله عنهما فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في اخر عهده
بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالاخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلف
عمر بن الخطاب رضي الله عنه فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه وان جار فلكل امرء ما اكتسب من الاثم و
الخير اردت والله اعلم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها
الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن كان في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن
فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين بامر الخلافة والامامة واقام على نهج
العدل والاستقامة واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤ اغلام
المغيرة بن شعبه وحين استشعر موته قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من الذين توفي عنهم ر
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن
عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر وفوض الامر جميعهم
الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا
له وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا ثم عثمان ذو النورين سمي به لان النبي صلى الله عليه وسلم

والاعلى

زوجه

زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا اخرى فلما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لم
لزوجتها ثم علي المرتضى ارتضاه الله ورسوله في امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان تحصى واوفر
من ان تستقصى لما استشهد عثمان رضي الله عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار بعد ثلثة ايام
او خمسة من موت عثمان رضي الله عنه على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد
مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصار خلافته اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر
الخلافة ست سنين واستشهد على راس ثلثين من وفات رسول الله صلعم فتم نصاب الخلافة
على ما قال رسول الله صلعم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلثين انما
تتم بخلافة امير المؤمنين حسن بن علي رضي الله عنهما ستة اشهر بعد وفات امير المؤمنين
علي رضي الله عنه والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهي الخلافة الحقيقية فلا ينافي ذلك تسمية الائمة
من اهل الحل والعقد بعض من بعدهم خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم على السلطان والافضلية بهذا الترتيب اي ترتيب الخلافة عند
الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر
افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي وعن ابي بكر ما هو صريحة تفضيل علي على عثمان و
معنى الافضلية اي المعنى المراد ههنا انه اكثر ثوابا عند الله بما كسب من خير لا انه اعلم واشرف
نسبا وما اشبه ذلك فان صيغة افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون
من جميع الوجوه او بجميع الفضائل من حيث المجموع والذي وقع فيه الخلاف ههنا هو الرجحان بهذا
صفات
الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في احاد
الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا على الشرح
الجديد للتجريد والكفر عدم الايمان والايمان في اللغة التصديق كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا
صادقين اي بمصدق وفي الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم ضرورة به تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه والتلفظ
بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد في النار ولا ينفعه المعرفة القلبية
من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا

كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين
عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله وقلبه مطمئن
بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير المحصورة
الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان
معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات فان الجزء
لا يعطف على كله فلا يقال جاء القوم وافرادهم ولا عندي العشرة واحادها وتفصيل المقام ان ههنا
اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزءا من الايمان داخلة في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها
عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان يكون اجزاء عرفية حقيقية للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما ان
في العرف الشعر والظفر واليد والرجل جزء من زيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد
بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجرة بعد جزءا منها ولا يقال بانعدامها وهذا
هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله و
ادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبينه بين التصديق وبين الاعمال وبه
وبين الاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في شجر
المعينة في العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الا
عليها ما بقي الساق وفرع عليه الاشكال المعلوم كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها
واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدام شعبه كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث ان
يجعل الاعمال اثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين
الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع ان يكون الاعمال خارجة
عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار
بما يترتب عليها والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة
والصوم والحج وقد يكون الاسلام الظاهر عن الايمان صحيح كما قال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الكامل الحقيقي

المقبول

المقبول عند الله تعالى فلا يكاد ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه
التارك للاعمال واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو اصدق في اللغة فلا بد من اعتبار قيد اخر
ليخرج الكفار العنادي كما مر اليه اشارة وقد عبر عنه بعض المتاخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا
في الايمان والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل التصديق
الحزرة ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر وهو يحوم حول ذلك والاثم يحسب الحزرة بوجه ولا يكفر احد من
اهل القبلة وهم الذين اعتقدوا بقلوبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا
بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه
او لعدم التمكن منه بوجه من الوجوه الا بما فيه اي ما يعلم منه نفي الصانع القادر المختار ذكره بعد القادر
لان الاختيار الذي يثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي يثبته المتكلمون
اعني صحة الفعل والترك فلا يغني القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس
مختارا بهذا المعنى العلم فعلا كان او قولا او بما فيه شرك اما في وجوب الوجود او في الخالقية كا
لقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعلا للخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار
انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين
منزهوه عن تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم منزهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكيم وسئل عن اهل الخير
فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتاثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى
منزه عن سمات النقص والزوال واما في المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار او انكار
النبوة او انكار ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به بضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا كالاركان الخمسة
للاسلام وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم
رمضان وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة
ومثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير
وحل التختم للرجال بالفضة واستحلال المحرمات ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه
وان يكون حرمته من ضروريات الدين وهو يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت
التكفير اصلا وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا وكذا ان كان

بعد العمد ٢

مستند الى دليل قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين قلت ومع هذه القيود ج
يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه المنتحل من تعليق الجدل انه قد ثبت بخلاف
في كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره ومنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد
ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة
بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم واما غير ذلك كالقائلين بخلق القرآن
والقادحين في اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف
عائشة رضي الله عنها واما سب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي
رضي الله عنه فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم اي القول بان الله تعالى جسم بلا كيف واما
المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير ستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في الغرب
وذكره العلامة الشريف في اواخر شرح المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء
من الامور التي عدها المصنف من موجبات الكفر كما ذكروا في باب الردة انه لو قال احد اذا رايت الله تعالى في
الدنيا يكلمني شفاها كفر مع ان الآمدي ذكر ان اصحابنا على ان رؤية الله تعالى في الدنيا جائزة عقلا واما سمعا
فاثبته بعضهم ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيات
وان لم يكن رؤية حقيقية قلت حكمهم بالردة في الكل مبني على انه يفهم منه احد الامور المذكورة والظاهر ان
التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة
لما هو من ضروريات الدين وهو انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين وقس عليه
باقي الكلمات وتامل فيما يظهر لك شعارا باحد الامور التي فصلها المصنف رحمه الله والتوبة وهي في اللغة الرجوع و
اذا اسند الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف به العبد كان المراد بها
الرجوع عن المعصية من حيث هي قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل و
الانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم على المعصية من حيث هي معصية والاقلاع
عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات
والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة على الشرب لضرر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المفاسد
المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاتلاف بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم

والعزم

والعزم مع الاشتغال في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم
العود اذا اقدر عليها وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع في الحال لا يكون بدونه
لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان
لا يعاود ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندنا ليسا بشرطين في حصول التوبة واجبة لقوله تعالى
وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وهي مقبولة
عند الله لطفا ورحمة واحسانا منه تعالى لا وجوبا لما مر واقتراف (اي ارتكاب) الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة
السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض خلاف مبني — منقضية ٢
على ان الندم لكونه مطلق الذنوب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح الثاني
ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب سنة لما مر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود
اليها والامر بالمعروف تبع لما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب الامر به وان كان ما يؤمر به مندوبا
فمندوب الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهي عنه وان كان مكروها كان النهي عنه مندوبا ولا
يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه ماذونا من جهة الامام والوالي لان احاد الصحابة
والتابعين كانوا يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شايعا بينهم ولم ينقل
النكير على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا وشرطه اي شرط وجوبه وندبه ان لا يؤدي الى الفتنة فان علم
انه يؤدي اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا
يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد وان يظن
قبوله فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك في القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة
كما لا يخفى وفي الاخير تامل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيستحب لاظهار شعار الاسلام
ولا يجوز التجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن يتبع — بتتبع ٢
الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وايضا علم من سيرته المطهرة انه كان يكره اظهار
المنكرات الصادرة عن المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه عليه السلام
وقد صرح الفقهاء بانه يستحب للشهود الكتمان في المعاصي دون الكفر وقد روي ان امير المؤمنين عمر
رضي الله عنه دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة وانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت

قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلثة اوجه فقال ما هي فقال الرجل قال الله تعالى ولا تجسسوا
وقد تجسست وقال واتوا البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال لا تدخلوا بيوتا
غير بيوتكم حتى تستانسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضي الله عنه وشرط عليه التوبة
والتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه فنبك الله على هذه العقايد الصحيحة التي مر تفصيلها
ورزقك العمل مما يحب ويرضى وفي بعض النسخ ووفقك لما يحب ويرضى من الاعمال قيل
التوفيق عند الاشعري واكثر الصحابة خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو
خلق الطاعة قلت الظاهر ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة وقال متحقق في كل مكلف
اللهم ان يكون المراد القدرة المؤثرة القريبة في الطاعة التي هي مع الفعل لما هو
مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو على خلاف ما عرف بعض المتاخرين
جعل الاسباب متوافقة تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب
على يد اضعف الطلاب عيسى بن ابراهيم الطرسوسي
عفى الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه في اليوم
الاحد من شهر ربيع الاول من شهور سنة ...
في البلدة النبوية في مدرسة حسن باشا
في قبالة ... شروان
اللهم حرم لحمه على النار
بحق محمد واله الابرار

اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا الى عمل الصالحة ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب واغفر لنا وتب علينا
انك انت الغفور الرحيم التواب م



١٩٤

[illegible]